

الامع الداري

جامع البخاري

الجزء السابع

المكتبة الاملاية

باب العمرة ○ مكة المكرمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب الهبة^(١)

قوله : (ثلاثة أهلة في شهرين) وذلك (٢) لأن الشهر لا يتم دون رؤية هلال الشهر الثاني ، فيكون في الشهر الواحد رؤية هلالين ، وفي الشهرين ثلاثة ، والمقصود بهذه العبارة بيان مضي الشهرين كمالاً لئلا يتوهم أن المراد بالشهرين أكثرهما .

(١) قال الحافظ : الهبة بكسر الهاء وتخفيف الموحدة تطلق بالمعنى الأعم على أنواع الإبراء ، وهو هبة الدين ممن هو عليه ، والصدقة وهي هبة ما يتمحض به طلب ثواب الآخرة ، والهدية وهي ما يكرم به الموهوب له ، ومن خصها بالحياة أخرج الوصية وهي تكون أيضاً بالانواع الثلاثة ، وتطلق الهبة بالمعنى الأخص على ما لا يقصد له بدل وعليه ينطبق قول من عرف الهبة بأنها تمليك بلا عوض ، وصنيع المصنف محمول على المعنى الأعم لأنه أدخل فيها الهدايا ، اهـ . وفي العيني : معناها في اللغة إيصال الشيء للغير بما ينفعه سواء كان مالا أو لا ، يقال وهبت له مالا ، ووهب الله فلاناً ولدأ صالحاً ، ويسمى الموهوب هبة ، واتيه إذا قبله ، واستورهه إياه إذا طلب الهبة ، اهـ . وأجاد القسطلاني في البحث في معناه وبسط الكلام في ذلك ، وقال الهبة في الشرع تمليك بلا عوض في الحياة ، والهدية تمليك ما يبعث غالباً بلا عوض إلى المهدي إليه لإكراماً له ، ولا يقع اسم الهدية على العقار لامتناع نقله ، فلا يقال أهدى إليه داراً ولا أرضاً بل على المنقول كالثياب والعبيد ، اهـ . وبسط في الإبرادات على التعريفين والاجوبة عنها ١٢ .

(٢) وهذا واضح ، قال الحافظ : هو باعتبار رؤية الهلال أول الشهر ، ثم رؤيته

قوله : (إلى امرأة من المهاجرين ^(١)) لا يعد أن يراد بكونها منهم سكوتها فيهم وإن لم تكن منهم بحسب نسبها .

(باب قبول هدية الصيد)

أفرده ^(٢) بالذكر لما في تحصيله

ثانياً في أول الشهر الثاني ثم رؤيته ثالثاً في أول الشهر الثالث ، فلامدة ستون يوماً ، والمرئي ثلاثة أهلة ، وسيأتي في الرقاق من طريق هشام بن عروة عن أبيه بلفظ : كان يأتي علينا الشهر ما نوقد فيه ناراً ، وفي رواية يزيد بن رومان : هذه زيادة عليه ولا منافاة بينهما ، ١٢٥ .

(١) هكذا في النسخ الهندية وأكثر الشروح ، قال الحافظ : قول أبي غسان في هذه الرواية : إن المرأة من المهاجرين ، وهم ، ويحتمل أن تكون أنصارية حلفت مهاجرياً وتزوجت به ، أو بالعكس ، وقد ساقه ابن بطال في هذا الموضع بلفظ امرأة من الأنصار ، والذي في النسخ التي وقفت عليها من البخاري ما وصفته ، اه . يعنى بلفظ « امرأة من المهاجرين » وهو كذلك في جميع الشروح الموجودة عندى إلا العيني فقيه بلفظ « امرأة من الأنصار » قال : وفي كثير من النسخ « إلى امرأة من المهاجرين » وقال ابن التين : أكثر الروايات أنها من الأنصار ، ولعلها كانت هاجرت وهي مع ذلك أنصارية في الأصل ، وفي أصل ابن بطال أيضاً من الأنصار ، اه . ثم قال الحافظ وغيره من الشراح في ترجمة الباب : قوله « باب من استوهب إلخ » أى سواء كان عيناً أو منفعة جاز بغير كراهة في ذلك إذا كان يعلم طيب أنفسهم ، اه . قلت : والغرض من هذه الترجمة والآية ظاهر ، وهو استنادهما من ذم السؤال الوارد في كثير من الروايات ١٢٥ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، ولا يبعد عندى أنه أشار بذلك إلى دفع ما يتوهم من قوله ﷺ : « من أتبع الصيد فقد غفل » أخرجه أبو داود والترمذي وغيرهما من أن الاشتغال بذلك سبب الغفلة ، وقبول هديته إغاة على ذلك

من تعب (١) فلعل متوهماً يتوهم أنه لا يجوز قبوله لما يلحق المهدى فيه من الضرر .
 قوله : (بوركها أو نخذيها) أورده على سبيل (٢) الشك ، ثم عين (*) اللفظ
 فقال نخذيها لا شك فيه ، أو المعنى أن التشكيك إنما ورد من أحد من رواة هذا
 الإسناد فقط وإلا فقد علم من أسانيد آخر أن أنساً رضى الله عنه قال نخذيها
 ولا شك فيه ، أو المعنى أن الشك إنما هو باعتبار الورك هل كان في المرسل إليه
 أم لا ؟ وأما لفظ نخذيها فلا شك فيه .

وسأبقى في كتاب الذبائح ، باب ما جاء في التصيد ، قال ابن المنير : مقصوده بهذه
 الترجمة التذية على أن الاشتغال بالصيد لمن هو عيشه به مشروع ولن عرض له ذلك
 وعيشه بغيره مباح ، وأما التصيد لمجرد اللهو فهو محل الخلاف ، قال الحافظ : فيه
 إباحة الاصطياد للانتفاع بالصيد للأكل والبيع وكذا اللهو بشرط قصد التزكية
 والانتفاع ، وكرهه مالك وخالفه الجمهور ، وقال الليث : لا أعلم حقاً أشبهه بباطل
 منه ، فلو لم يقصد الانتفاع به حرم ، فإن لازمه أكثر منه كرهه لأنه قد يشغله عن
 بعض الواجبات وكثير من المنذوبات ، وأخرج الترمذى من حديث ابن عباس
 رضى الله عنه رفعه « من اتبع الصيد غفل » وله شاهد عن أبي هريرة عند الترمذى
 أيضاً وآخر عند الدارقطى في الأفراد من حديث البراء ، وقال : تفرد به
 شريك ، اهـ . قلت : فهذه الروايات تومئ إلى كراهة الاشتغال بالصيد ، فدفعه
 بقوله رحمته هدية الصيد ١٢ .

(١) فإن في قوله رحمته من عرض عليه طيب فلا يرد فإنه طيب الريح خفيف
 المحمل : إيحاء إلى أن لحفة المحمل وثقله دخلا في قبول الهدية ، فلما كان في الاصطياد
 شدة المشقة فكان يتوهم عدم قبول هدية الصيد لكونها غير خفيف المحمل ١٢ .

(٢) قال الحافظ رحمه الله تعالى : قوله « نخذيها » لا شك فيه ، يشير إلى أنه
 يشك في الوركين خاصة ، وأن الشك في قوله نخذيها أو وركيها ليس على السواء ،

قوله : (ثم قال بعد قبله) يعنى بذلك (١) أنه ذكر الأكل أولاً ثم رجع عنه وقال إنه لا يعلم أكله ، نعم كان قبوله إياه معلوماً يقيناً .

أو كان يشك فى الفخذين ثم استيقن ، اه . وقال العيني قال : « نخذيها » لاشك فيه ، فاعل قال هو شعبة لأن قول ابن بطلال قال : شعبة نخذيها لاشك فيه ، ثم قال فيه دليل على أن شعبة شك فى الفخذين أولاً ثم استيقن ، قلت : يشير بهذا إلى أنه لا يشك فى نخذيها وإنما الشك بين الوركين والفخذين ، اه . قلت : أخذ العيني هذا الكلام عن الكرماني وكلامه أوضح إذ قال : قال ابن بطلال قول شعبة ونخذيها لاشك فيه دليل على أنه شك فى الفخذين أولاً ثم استيقن ، اه . وأفاد الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى : لعله بعث بهما لكنه ذكر فى بعضها « وركأ » وفى بعضها « نخذآ » ، اه . وأيده فى هامشه برواية مسلم بلفظ « بعث بوركها ونخذيها » ، ١٢٥١

(١) وهو كذلك قال الحافظ : شك فى الأكل ثم استيقن القبول فيجزم به آخرأ ، اه . وأفاد الشيخ قدس سره فى الترمذى تقريراً آخر كما تقدم فى الكوكب الدرى إذ قال : قول أنس رضى الله عنه « فأكله » يشير إلى جواز التغير فى رواية الحديث بالمعنى فإن الأكل لما كان لازماً القبول وضعه موضعاً إذ لا يكون القبول فى أمثال هذه إلا للأكل ، ولذلك لم يقبل النبي ﷺ حمار وحش أهدى إليه وهو محرم لما لم يحجز له أكله ، ثم لما صرح بأكل النبي ﷺ وكان الظاهر منه معناه الحقيقى ، سألت عنه : هل هو فى معنى الأكل نفسه ؟ قال : لا ، إنما أردت لازم معناه ، وإنما هو القبول ، ومن ههنا يعلم أن أمثال هذه التصرفات تكثر فى الروايات ولا يلزم فى ذلك ضرر إذا لم يتغير المعنى المراد ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن شراح البخارى اختلفوا فى هذا الشك والترديد : بمن هو ؟ قال الحافظ فى الفتح : وهذا الترديد لهشام بن زيد وقف جده أنساً على قوله « أكله » فكأنه توقف فى الجزم به وجزم بالقبول ، اه . وفى الكرماني قال ابن بطلال : قول شعبة « ونخذيها » لاشك فيه دليل على أنه شك فى الفخذين أولاً ثم استيقن ، اه .

(قال لا أدري حرٌّ أم عبد) قصد شعبة بذلك أنه (*) (١) لم يكن علم بكونه
حرّاً أو عبداً حين حدثنا الحديث ، ثم لقيته بعد وسأله لعل أجد علماً بذلك
عنده ، فقال : كما كان يقوله أولاً ولم يدر حقيقة الحال ما كانت .

(باب من أهدى إلى صاحبه وتحري)

يعنى بذلك (٢) أن فعل هؤلاء لا يضر بالعدل الواجب على الزوج لأنهم لم

وهكذا في المعنى عن التوضيح : قال شعبة ، شك في الفخذين أولاً ثم استيقن ، اهـ ،
وفي القسطلاني قال شعبة : فخذها لاشك فيه ، ثم ذكر قول ابن بطلال المذكور ،
قلت : ويؤيده أن الإمام أباداود أخرج هذا الحديث برواية حماد عن هشام بدون
الشك بلفظ : فقبلها ١٢ .

(١) يعنى أن عبد الرحمن لما حدث شعبة أولاً لم يعين كونه حرّاً أو عبداً ،
ولذا قال في الرواية : قال عبد الرحمن زوجها عبد أو حر فلم سأله شعبة مرة أخرى
فوجهه الشيخ رحمه الله باحتمال أن عبد الرحمن لعنه تعين عنده شيء بعد ذلك ١٢ .

(٢) قال الكرماني في الحديث : إنه ليس على الرجل حرج في إظهار بعض
نسائه بالتحف من المآكل ، وإنما يلزمه العدل في البيت وإقامة النفقة والكسوة .
وقال الحافظ : في الحديث منقبة ظاهرة لعائشة وأنه لا حرج على المرأة في إظهار
بعض نسائه بالتحف وإنما اللازم العدل في البيت والنفقة ونحو ذلك من الأمور
اللازمة ، كذا قرره ابن بطلال عن المهلب ، وتعقبه ابن المنير (*) بأن النبي ﷺ لم يفعل
ذلك ، وإنما فعله الذين أهدوا له وهم باختيارهم في ذلك ، وإنما لم يمنعهم النبي ﷺ
لأنه ليس من كمال الأخلاق أن يتعرض الرجل إلى الناس بمثل ذلك لما فيه من
التعرض لطلب الهدية ، وأيضاً فالذي يهدى لعائشة كأنه ملك الهدية بشرط .

(*) أي عبد الرحمن ١٢ ر

(**) وسبأني كلام ابن المنير بأوضح من ذلك ١٢ ز .

يؤمروا بذلك ولو رضى الزوج بفعلهم ذلك وصنيعهم^(١) هذا كان غير مؤاخذ عليه

والتملك يتبع فيه تحجير المالك مع أن الذى يظهر أنه عليه السلام كان يشركهن في ذلك ، وإنما وقعت المنافسة لكون العطية تصل إليهن من بيت عائشة ، وفيه قصد الناس بالهدايا أوقات المسرة ومواضعها ليزيد ذلك في سرور المهدي إليه ، اهـ .
وسألت في كتاب النكاح باب العدل بين النساء « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء » قال الحافظ : أشار بذكر الآية إلى أن المفتي فيها العدل بينهن من كل جهة وبالحديث إلى أن المراد بالعدل التسوية بينهن بما يليق بكل منهن ، فإذا وفى لكل واحدة منهن كسرتها ونفقتها والإيواء إليها لم يضره ما زاد على ذلك من ميل قلب أو تبرع بتحفه ، اهـ . وفى المفتي : ليس على التسوية بين نسائه في النفقة والكسوة إذا قام بالواجب لكل واحدة منهن ، قال أحد في الرجل له امرأتان : له أن يفضل إحداهما على الأخرى في النفقة والشهوات والكسوة إذا كانت الأخرى في كفاية ، ويشترى لهذه أرفع من ثوب هذه وتكون تلك في كفاية ، لأن التسوية في هذا كله تشق ، فلو وجب لم يمكنه القيام به إلا بخرج ، فسقط وجوبها كالتسوية في الوطء ، اهـ . وفى الدر المختار : يجب أن يعدل في القسم بالتسوية في البيتة والملبوس والمأكل والصحبة لا في الجماعة كالحبة بل يستحب ، قال ابن عابدين : قوله « في الملبوس والمأكل » ولو عبر بالنفقة لشمّل الكل ، والعدل في كلامه بمعنى عدم الجور لا بمعنى التسوية فإنها لا تلزم في النفقة ، قال في البحر : قال في البدائع : يجب عليه التسوية بين الحرّتين في المأكل والملبوس والمشروب والبيتة ، وهكذا ذكر الولواجي ، والحق أنه على قول من اعتبر حال الرجل وحده في النفقة ، وأما على القول المفتي به من اعتبار حالهما فلا ، فإن إحداهما قد تكون غنة والأخرى فقيرة فلا يلزم التسوية بينهما مطلقاً في النفقة ، اهـ ١٢ .

(١) قال القسطلاني : قال المهلب في الحديث إنه لا حرج على الرجل في إيفاء بعض نسائه بالنحف والطرف من المأكل ، واعترضه ابن المنير بأنه لا دلالة في

أَيْضاً لِأَنَّهُمَا فَعَلَانِ قَلِيَانِ ، وَقَدْ قَالَ (١) النَّبِيُّ ﷺ : « اللَّهُمَّ هَذَا قَسْمِي فِيمَا أَمْلِكُ فَلَا تَوَاضَعْنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ » .

قوله : (لَخَزِبَ فِيهِ عَائِشَةُ وَصَفِيَةُ لِمَا) وَلَمَلْ صَفِيَةُ وَسُودَةُ صَارَتَا مَعَ عَائِشَةَ وَحَفْصَةَ لَمَّا رَأَتْهُمَا أَنَّهُمَا لَمْ يَكُنَا مَعَهُمَا لِرَبِّمَا عَرَضَهُمَا مَا يَسُوءُهُمَا ، فَأَمَّا صَفِيَةُ (٢) فَلَمْ يَكُنْهَا

الحديث على ذلك وإنما الناس كانوا يفعلون ذلك ، والزواج وإن كان مخاطباً بالعدل بين نسائه فالمهدون الأجانب ليس أحدهم مخاطباً بذلك ، فلها لم يتقدم عليه الصلاة والسلام إلى الناس بشيء في ذلك - لا يقال إنه عليه الصلاة والسلام هو الذي يقل الهدية فيملكها فيلزم التخصيص من قلها لانا نقول : المهدى لأجل عائشة كأنه ملك الهدية بشرط تخصيص عائشة ، والتملك يتبع فيه تحجير المالك فذكر ما تقدم في كلام الحافظ رحمه الله ١٢ .

(١) قال الحافظ : روى الأربعة وصححه ابن حبان والحاكم من طريق حماد بن سلمة عن أيوب عن أبي قلابة عن عبد الله بن يزيد عن عائشة أن النبي ﷺ كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول : « اللَّهُمَّ هَذَا قَسْمِي فِيمَا أَمْلِكُ فَلَا تَلْنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ » ، قال الترمذي : يعني به الحب والمودة ، كذلك فسره أهل العلم ، قال الترمذي : ورواه غير واحد عن حماد بن زيد عن أيوب عن أبي قلابة مرسلًا : وهو أصح من رواية حماد بن سلمة ، وقد أخرج البيهقي عن ابن عباس في قوله : « وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا » الآية ، قال في الحب والجماع ، ١٢٥١ .

(٢) فإنها صفة بنت حبي بن أخطب من بني النضير وهو من سبط لاوي ابن يعقوب ثم من ذرية هارون بن عمران أخى موسى عليهما السلام ، ولا يشكل عليه ما في الإصابة من رواية الترمذي عن صفة قالت : دخل على النبي ﷺ وقد بلغني عن عائشة وحفصة كلام فقال : « أَلَا قُلْتُ كَيْفَ تَكُونَانِ خَيْرًا مِنِّي وَزَوْجِي مُحَمَّدٌ وَأَبِي هَارُونٌ وَحَمِي مُوسَى » ، وكان بلغها أنها قالتا : نحن أكرم على رسول الله ﷺ منها ، نحن أزواجه وبنات عمه ، ١٥٠ . فإنها رضى الله تعالى عنها كانت عاقلة كما

نازحة الدار غريبة لكونها أيتية حي ولم يكن من أنفسهم ، وسودة (١) لكبر سنها وقلة رغبة النبي ﷺ فيها ، وباقي الأزواج (٢) المطهرات عددن أنفسهن على سوية من عائشة وحفصة فلم يخضن لهما ولا استسلن فكانت حزينين .
قوله : (فأرسلن زينب) وكانت ذات غضب (٣) ولذلك لم يسألها أول وهلة .

قاله أبو عمر، فلما رأت جبه النبي ﷺ عائشة صارت معها على أن مثل هذا الكلام قد يجري في حزب واحد أيضاً ١٢ .

(١) وقد أعطت يومها لعائشة رضى الله عنها، وكانت تخافها أيضاً ، كما سيأتى في باب «لَمْ تَرْزَمِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ» من كتاب الطلاق ، تقول سودة : « فوالله ما هو إلا أن قام على الباب فأردت أن أناديه بما أمرتنى فرقاً منك ، الحديث ١٢ .

(٢) أى الخمسة الباقية وهن : أم سلة وزينب بنت جحش ، وميمونة بنت الحارث ، وأم حبيبة ، وجويرية رضى الله عنهن ، كما قاله الكرماني ، وهكذا قال الحافظ ، ثم قال : دون زينب بنت خزيمة « أم المهاكين » ، رواه ابن سعد عن أم سلة قالت : « كلنى صواحبى وهن قد كرتن ، وكنا فى الجانب الثانى وكانت عائشة وصواحبها فى الجانب الآخر فقلن كلمنى رسول الله ﷺ فإن الناس يهدون إليه فى بيت عائشة ، الحديث قال ابن سعد : ماتت زينب بنت خزيمة قبل أن يتزوج النبي ﷺ أم سلة وأسكن أم سلة بيتها لما دخل بها ، ١٢ هـ .

(٣) فى المعنى من رواية مسلم فى هذه القصة : قالت عائشة : فأرسل أزواج النبي ﷺ زينب بنت جحش وهى التى كانت تسامىن منهن فى المنزلة عند رسول الله ﷺ لم أر امرأة قط خيراً فى الدين من زينب وأتقى لله وأصدق حديثاً فذكرت أوصافها إلى أن قالت : ما عدا سورة من حدة كانت فيها تسرع الفية قالت : فقالت يا رسول الله إن أزواجك أرسلننى يسألك العمدل فى بنت أبى قحافة ؟ قالت : ثم وقعت فى فاستطالت على فلم تبرح زينب حتى عوفت أن رسول

الله ﷺ لا يكره أن أنتصر فلما وقعت بهالم أنشبا حتى انتهت عليهما، فقال رسول الله ﷺ وتبسم : إنها بنت أبي بكر ، انتهى مختصراً . ثم قال : وفي رواية النسائي وابن ماجه مختصراً عن عائشة قالت : دخلت على زينب بنت جحش فسبني فردعها النبي ﷺ فأبت ، فقال سديها ، فسبيتها حتى جف ريقها في فيها ، قال العيني : يحتمل أن تكون هذه قضية أخرى ، اه . وقال الحافظ : يمكن أن يحمل على التمدد ، اه . قلت : وهو كذلك عندي فإن الإمام أبا داود أخرج في باب الانتصار عن أم محمد عن أم المؤمنين قالت : دخل على رسول الله ﷺ وعندنا زينب بنت جحش فجعل يصنع شيئاً بيده فقلت بيده حتى فطنته لها فأمسك وأقبلت زينب تقحم لعائشة فيها فأبت أن تنتهي فقال لعائشة سديها فسببتها فقلبتها ، الحديث ، ثم أخرج أبو داود أيضاً في الباب المذكور قصة إبداء رجل لأبي بكر وسكوته رضى الله تعالى عنه في المرتين وانتصاره في الثالثة ، وفيه : فقام رسول الله ﷺ حين انتصر أبو بكر وقال : نزل ملك من السماء يكذبه بما قال لك ، فلما انتصرت وقع الشيطان فلم أكن لأجلس إذا وقع الشيطان ، قال شيخنا في البذل : كتب مولانا محمد يحيى المرحوم : الانتصار جائز على قدر الظلم والاحسن العفو ولذلك لم يرض بانتصار أبي بكر وإن كان بعد المرات وأمر عائشة بالانتصار لأن أبا بكر أفضل ، فكره منه تركه لما (*) هو أولى ، ولا كذلك في عائشة لأنها ليست بمنزلة أبي بكر ، وأيضاً فإن المقصود وهو دفع الفتنة كان حاصلًا في قضية عائشة بالانتصار فلو سكنت لزادت القصة ، وأما في واقعة أبي بكر رضى الله عنه فكان ترك الانتصار هو السبب لاندفاع الفتنة إلى آخر ما أفاده إلى أن قال : إن الانتصار وإن كان الأولى تركه إلا أنه قد يستحب الانتصار ، بل ويجب إذا خاف في الترك مفسدة ، انتهى مختصراً .

(*) قال ابن كثير في تفسيره : هذا الحديث في غاية الحسن في المعنى وهو مناسب للصديق

قوله : (ولمّا بنت أبي بكر) وكان^(١) أبو بكر أعلمهم وأفصحهم وأخطبهم كما يظهر من حديث سقيفة بني ساعدة حيث سلم له عمر ذلك ، وكان قوله ﷺ : « فإن^(٢) الوحي لم يأتني إلخ » إظهاراً لفضل عائشة عند الله تعالى فكان المقصود أن حبها ليس بذات إلا عن موجب قوى ، كيف وفيها من الفضائل ما ليست في غيرها .

قلت : ويمكن الجواب عنه بأن زينب رضى الله عنها كانت زوجته عليه الصلاة والسلام فلم يرض لها النبي ﷺ مع كونها على غير حق أن يجيب لها الملك بخلاف محاصم الصديق رضى الله عنه ، والإوجه عندى في الجواب أن تحم زينب رضى الله عنها في الحقيقة كان على النبي ﷺ لا على عائشة رضى الله عنها والانتصار له ودفع الإبراد عنه عليه السلام واجب على كل أحد ١٢ .

(١) قال الحافظ رحمه الله : قوله إنها بنت أبي بكر أى إنها شريفة عاقلة عارفة كآبائها ، وكذا في رواية مسلم ، وفي رواية النسائي « رأيت وجهه يتהל ، وكأنه ﷺ » أشار إلى أن أبا بكر كان عالماً بمناقب مضر ومثالبها فلا يستغرب من بنته تلقى ذلك عنه . ومن يشابهه أبه فما ظلم . اهـ . وزاد العيني : قيل معناه أى من أجود فهماً وأدق نظراً منها ، اهـ ١٢ .

(٢) كما هو نص حديث الباب وسيأتى في فضل عائشة بلفظ فإنه والله ما نزل على الوحي وأنا في لحاف امرأة منك غيرها ، قال الحافظ : وفي الحديث منقبة عظيمة لعائشة ، وقد استدلبه على فضل عائشة على خديجة وليس ذلك بلازم لأمرين : أحدهما لاحتمال أن لا يكون أراد إدخال خديجة في هذا وأن المراد بقوله منك المخاطبة ومن أرسلها أو من كان موجوداً حينئذ من النساء ، والثاني على تقدير إرادة الدخول فلا يلزم من ثبوت خصوصية شيء من الفضائل ثبوت الفضل المطلق كحديث « أقرأكم أبى » ونحو ذلك ، وما يسأل عنه الحكمة في اختصاص عائشة بذلك ، فقيل لمكان أبيها ، وأنه لم يكن يفارق النبي ﷺ في أغلب أحواله فسرى سره لابنته مع

(باب من^(١) رأى الهبة الغائبة جائزة)

ما كان لها من مزيد حبه ﷺ، وقيل : لأنها كانت تبالغ في تنظيف ثيابها ، التي تنام فيها مع النبي ﷺ ، والعلم عند الله ، اه .

ومما لا يذهب عليك ما قال الحافظ : قد تصرف الرواة في هذا الحديث بالزيادة والنقص ، ومنهم من جعله ثلاثة أحاديث ، قال البخارى : الكلام الاخير قصة فاطمة أى إرسال أزواج النبي ﷺ فاطمة إليه يذكر عن هشام بن عروة عن رجل عن الزهرى عن محمد بن عبد الرحمن ، يمتنى أنه اختلف فيه على هشام فرواه سليمان بن بلال عنه عن أبيه عن عائشة في جملة الحديث الاول ، ورواه عنه غيره بهذا الإسناد الاخير ، اه . وقال الكرماني : محمد بن عبد الرحمن المخزومي يروى عن عائشة بدون واسطة ، فإن قلت هذه رواية عن مجهول ، قلت : مذكور على طريق الشهادة والمتابعة واحتمل فيها ما لا يحتمل في الأصول ، اه .

(١) قال الحافظ : قوله : من رأى الهبة الغائبة جائزة ، ذكر فيه طرفان حديث المسور ومروان في قصة هوازن ومراده منه قوله ﷺ : وإنى رأيت أن أرد إليهم سبيهم فمن أحب منكم أن يطيب ذلك فليفعل ، فإن في بقية الحديث طيبنا لك ففيه أنهم وهبوا ما غنموه من السبي من قبل أن يقسم ، وذلك في معنى الغائب ، قال ابن بطال : فيه أن للسلطان أن يرفع أملاك قوم إذا كان في ذلك مصلحة واستتلاف ، وتمتبه ابن المنير وقال : ليس كما قال ، بل في نفس الحديث أنه ﷺ لم يفعل ذلك إلا بعد تطيب نفوس المالكين ، اه . وقال العيني : مطابقتة للترجمة تؤخذ من معنى الحديث ففيه أنهم تركوا ما غنموه من السبي من قبل أن يقسم وذلك في معنى الغائب وتركهم إياه في معنى الهبة وفيه تصف شديد من وجوه : الاول أنهم ما ملكوا شيئاً قبل القسمة وإن كانوا استحقوه ، والثاني إطلاق الهبة على الترك بعيد جداً ، والثالث أنه هبة شيء مجهول لأن ما يستحق كل واحد منهم قبل القسمة غير معلوم ، والرابع توصيف الهبة بالغلبة وفيه ما فيه ، وهذه التعسفات كلها

من وضع هذه الترجمة على الوجه المذكور، اهـ . وهكذا قال غيرهما وكلامهم هذا نص في أنه عليه السلام رد سبي هوازن قبل القسمة، وسيأتى في باب الهبة المقبوضة وغير المقبوضة من قوله وقد وهب النبي عليه السلام وأصحابه لهوازن ما غنموا منهم وهو غير مقسوم، قال الحافظ : قوله وهو غير مقسوم من تفقه المصنف وقوله غير المقبوضة، فالمراد القبض الحقيقي، وأما القبض التقديرى فلا بد منه لأن الذى ذكره من هبة الغنائم لو فد هوازن ما غنموه قبل أن يقسم فيهم ويقبضوه فلاحجة فيه على صحة الهبة بغير قبض لأن قبضهم إياه وقع تقديرى باعتبار حيازتهم له على الشروع، اهـ . وسيأتى الكلام على قول البخارى وهو غير مقسوم في بابيه، وظاهر كلام الحافظ هذا أن هبة الغنائم كان قبل قبضهم الحقيقي، قلت : ويشكل على هذا كله ما يأتى في المغازى في هذه القصة في باب قوله تعالى : « ويوم خين إذ أعجبكم كثرتكم »، قال الحافظ : ساق الزهرى هذه القصة من هذا الوجه مختصرة، وقد ساقها موسى بن عقبة في المغازى مطولة، ولفظه « ثم انصرف رسول الله عليه السلام من الطائف في شوال إلى الجمرانة وبها السبي سبي هوازن، وقدمت عليه وفد هوازن مسلمين فأسلموا وبايعوا ثم كبروه - أى في السبابة - فقال سأطلب لكم وقد وقعت المقاسم فأى الأمرين أحب إليكم السبي أم المال ؟ قالوا : خيرتنا يا رسول الله بين الحسب والمال فالحسب أحب إلينا، فقال : أما الذى لبى هاشم فهو لكم وسوف أكرم لكم المسلمين، إلى آخر ما بسط من القصة . ثم قال : قوله « قد استأنيت بكم أى أخرت قسم السبي لتحضروا فأبطأتم، وكان ترك السبي بغير قسمة وتوجه إلى الطائف فاحصروها ثم رجع عنها إلى الجمرانة ثم قسم الغنائم هناك فجاءه وفد هوازن بعد ذلك، اهـ . قال القسطلانى : في الباب المذكور قوله « قد استأنيت بكم أى أخرت قسم السبي لتحضروا فأبطأتم حتى ظننت أنكم لا تقدمون وقد قسمت السبي، اهـ . ففيه تصريح بأن رد السبابة كان بعد القسمة، ولم يتعرض لذلك الشراح في أبواب الهبة

ولا يمكن الإيراد بذلك على من وقف (١) تمامها على القبض فإن الهبة جائزة عنده إلا أنها لم تتم بعد أو يكونانها ورد في الرواية عدة فلا يرد الذي أوردتم .
قوله : (أن أرد إليهم سديهم) وقوله : (طيبنا لك) وقوله : (نعطيه إياه) الثلاثة بأسرها تحتمل أن تكون ترجمة (*) وأنت تعلم أن الغالب فيها هو العدة دون الهبة .

(باب الهبة للولد (٢) وإذا أعطى بعض ولده شيئاً لم يحجز إلخ)

بل فيها كلهم متظاهرون على أن ردها كان قبل القسمة ، وعليه بنوا كلامهم في شروح التراجم ، اللهم إلا أن يقال إن هذا مبني على اختلاف الروايات ، فقد تقدم في كتاب الوكالة في باب « إذا وهب شيئاً لوكيل أو شفيع قوم » عن العيني أن رد سديهم إليهم كان قبل القسمة عند ابن إسحق وعند غيره بعدها ١٢ .

(١) وهي مسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز عن المغني المكي والموزون لا تلزم فيه الصدقة والهبة إلا بالقبض ، وهو قول أكثر الفقهاء منهم أبو حنيفة والشافعي ، وقال مالك يلزم ذلك بمجرد العقد لأنه تبرع فلا يعتبر فيه القبض كالوصية والوقف ، ولنا إجماع الصحابة فإن ما قلناه مروى عن أبي بكر وعمر ولم يعرف لها مخالف ، قال المروزي : اتفق أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ على أن الهبة لا تجوز إلا مقبوضة ، وأما غير المكي والموزون فتلزم الهبة فيه بمجرد العقد ، وهو قول مالك وعن أحمد رواية أخرى : لا تلزم الهبة في الجميع إلا بالقبض ، وهو قول أكثر أهل العلم منهم : الثوري والشافعي وأصحاب الرأي لما ذكرنا في المسألة الأولى ، انتهى ملخصاً ١٢ .

(٢) قال الحافظ : اشتملت هذه الترجمة على أربعة أحكام :
الاول : الهبة للولد وإنما ترجم به ليرفع إشكال من يأخذ بظاهر الحديث المشهور : « أنت ومالك لأبيك » لأن مال الولد إذا كان لأبيه فهو وهب الأب

ولده شيئاً كان كأنه وهب نفسه ، ففي الترجمة إشارة إلى ضعف الحديث المذكور أو إلى تأويله ، وهو حديث أخرجه ابن ماجة من حديث جابر ، وبسط الحافظ في تحريجه ، ثم قال : فجموع طرقه لا تحطه عن القوة فتعين تأويله .

الحكم الثاني : العدل بين الأولاد في الهبة ، وهي من مسائل الخلاف كما سيأتي وحديث الباب حجة من أوجه .

الثالث : رجوع الوالد فيما وهب للولد وهي خلافة أيضاً ومنهم من فرق بين الصدقة والهبة فلا يرجع في الصدقة لأنه يراد بها ثواب الآخرة .
الرابع : أكل الوالد من مال الولد بالمعروف .

قال ابن الخيزر : وفي انتزاعه من حديث الباب خفاء ، ووجهه أنه لما جاز للأب بالاتفاق أن يأكل من مال ولده إذا احتاج إليه فلان يسترجع ما وهبه له بطريق الأولى ، أم . قلت : وكلام الكرماني في هذا أوجه وأوضح إذ قال : قال شارح التراجم : فإن قيل ليس في حديث النعمان ما يدل على أكل الرجل مال ولده ، قلنا : إذا جاز للرجل انتزاع ملك ولده اثباتاً للهبة لغير حاجة ، فلان يجوز عند الحاجة أولى ، أم . وقال العيني في المسألة الثالثة : إن الأب إذا وهب لابنه هل له أن يرجع ؟ فيه خلاف ، فعند الشافعي وأحمد وإسحق : ليس للواهب أن يرجع فيما وهب إلا الذي ينحله الأب لابنه ، وغير الأب من الأصول كالآب عند الشافعي في الأصح ، وفي التوضيح لارجوع في الهبة إلا للأصول أباً كان أو أمّاً أو جدّاً ، وليس لغير الأب الرجوع عند مالك وأكثر أهل المدينة إلا أن عندهم أن الأم لها الرجوع أيضاً إذا كان أبوه حياً ، وهذا هو الأشهر عند مالك وروى عنه المنع ، ولا يجوز عند أهل المدينة أن ترجع الأم ما وهبت لينم من ولدها كما لا يجوز الرجوع في العتق وأشباهه ، وعند أصحابنا الحنفية لارجوع فيما يهبه لكل ذي رحم محرم بالنسب كالإخ والأخت وكل من لو كان امرأة لا يحل له أن يتزوجها ، وله قال

إن (١) أراد بعدم الجواز أنه لا يصلح فهو مسلم ، ودلالة الرواية عليه واضحة وإن أراد أن الهبة لم تقع أصلاً فهو غير مسلم والرواية دالة على خلافه ، لأن

طاوس والحسن وأحمد وأبو ثور ، انتهى مختصراً . قلت : وبسط الكلام على هذه المسألة وبيان الشرائط الأربعة في جواز الرجوع للوالد في هبته في الأوجز ، ومستند الخفية في ذلك ما أخرجه مالك في موطأه أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : من وهب هبة لصلة رحم أو على وجه صدقة فإنه لا يرجع فيها ، الحديث ١٢ .

(١) هذه هي المسألة الثانية من المسائل الأربعة المذكورة في كلام الحافظ ، وبسط الكلام على ذلك أيضاً في الأوجز ، وجملة ما فيه أن المشهور من مذهب الإمام أحمد أن التسوية في عطية الأولاد واجب ، فلو فضل بعضها فهي باطلة وهو قول الثوري وأحمد وإسحاق وبه صرح البخاري رحمه الله ، وبه قال سائر الظاهرية وبعض المالكية والمشهور عن هؤلاء أنها باطلة ، وعن أحمد أنها تصح ويجب أن يرجع عنه يجوز التفاضل إن كان بسبب ، كأن يحتاج الولد لزماته أو كثرة عائلته أو اشتغاله بالعلم ونحوه من الفضائل أو صرف عن بعضه بفسقه أو بدعته أو غير ذلك فيجوز ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ومالك والشافعي : يجوز أن ينحل لبعض ولده دون بعض وروى ذلك عن الثوري ، وقال الشافعي : ترك التفضيل حسن الأدب ، وقال طاوس : لا يجوز ذلك ولا رغب محترق ، وبه قال ابن المبارك ، وخجة الجمهور ما أخرجه مالك رحمه الله في موطأه عن عائشة أن أبا بكر رضى الله عنه كان نحلها جاد عشرين ومقاً ، الحديث ، واحتج الشافعي رحمه الله بقوله ﷺ في حديث النعمان : «أشهد على هذا غيري» ، ثم إنهم اختلفوا في صفة التسوية فقال محمد بن الحسن وأحمد وإسحاق وبعض الشافعية والمالكية :

الإرجاع^(١) لا يمكن دونه .

قوله (يرد إليها) إن كان^(٢) المراد أنه يرد عليه حكماً فلا يجوز له أكله فهو

العدل أن يعطى الذكر حظين كالميراث ، وقال غيرهم لا فرق بين الذكر والأنثى وبه قال أبو حنيفة ومالك والشافعى وأبو يوسف ، قال الحافظ : وظاهر الأمر بالتسوية يشهد لهم ، واستأنسوا بحديث ابن عباس رفعه : «سواء بين أولادكم فى العطية ، فلو كنت مفضلاً أحداً لفضلت النساء» أخرجه سعيد بن منصور والبيهقى من طريقه وإسناده حسن ، انتهى ملخصاً من الأوجز . وبسط فيه الكلام على الدلائل وأقوال الأئمة فى ذلك ١٢ .

(١) وقد أوجب من جهة الجمهور عن حديث الثمان بعشرة أجوبة ذكرت فى الأوجز منها هذا الذى اختاره الشيخ قدس سره ١٢ .

(٢) قال الحافظ : التفصيل المذكور بين أن يكون خدعها فلها أن يرجع ، وألا فلا ، هو قول المالكية إن أقامت البينة على ذلك ، وقيل : يقبل قولها فى ذلك مطلقاً وإلى عدم الرجوع من الجانبين مطلقاً ذهب الجمهور ، وإلى التفصيل الذى نقله الزهرى ذهب شريح ، وقال الشافعى : لا يرد شيئاً إذا خالعه ولو كان مضمرأ بها لقوله تعالى : «لا جناح عليهما فيما افتدت به» ، اهـ . ثم ترجم عليه البخارى باب هبة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها ، قال الحافظ : أى هل يجوز لأحد منهما الرجوع فيها ، اهـ . قلت : ميل الإمام البخارى إلى عدم جواز الرجوع كما تدل عليه الآثار التى ذكرها البخارى فى الباب على الأصل الأربعين من أصول التراجع المذكورة فى المقدمة ، وفى العيني عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم : الزوج والمرأة بمنزلة ذى الرحم إذا وهب أحدهما لصاحبه لم يكن له أن يرجع ، اهـ . قلت : وهو مذهب الجمهور ، فى الأوجز بعد ذكر الاتفاق على أن لا رجوع فيها وهب الزوج لامرأته ، أما هبة المرأة لزوجها فمن أحمد فيه روايتان : لإحداهما لا رجوع

خلاف مذهب الحنفية ولا يضرب مخالفة الزهري لهم وإن كان المراد أنه لا يطيب له أخذه مروءة وتقوى فهو مسلم ، ودلالة الآية على مدعاه الأول من حيث المفهوم ولا معتبر بالمفهوم عندنا .

(العائد في هبته) أورده ههنا لإثبات (١) أنه ليس له أن يعود فيما أعطاهما ، ولا هي فيما أعطته .

لها وهو قول النخعي ومالك والثوري والشافعي وأصحاب الرأي ، والثانية لها الرجوع وهو قول شريح والشعبي وحكاه الزهري عن القضاة وعن أحمد رحمه الله رواية ثالثة نقلها أبو طالب إذا وهبت له مهرها فإن كان سألها ذلك رده إليها رضيت أو كرهت لأنها لا تهب إلا غشاة غضبه أو إضرار بها بأن يتزوج عليها ، وإن لم يكن سألها وتبرعت به فهو جائز فظاهر هذه الرواية أنه متى كانت مع الهبة قرينة من مسألته لها أو غضبه عليها أو ما يدل على خوفها منه فلها الرجوع لأن شاهد الحال يدل على أنها لم تطالب بها نفساً ، ١٢٥١ .

(١) وهو كذلك في الزوجين عندنا كما تقدم ، والحديث من مستدللات الأئمة في عدم جواز الرجوع في الهبة ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، ففيه امتدل بالحديث الشافعي وأحمد وإسحاق على أنه ليس للواهب أن يرجع فيما وهبه إلا الذي ينحله الأب لابنه ، وعند مالك : له أن يرجع في الاجنبي الذي قصد منه الثواب ولم يثبه ، وبه قال أحد في رواية ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : للواهب الرجوع عن هبته ما دامت قائمة ولم يعوض منها وهو قول عمر بن عبد العزيز وشريح والنخعي والشعبي وغيرهم ، وروى ذلك عن عمرو بن علي وابن عمر وأبي هريرة ، وفي المحلى : قال أبو حنيفة يصح الرجوع في الهبة إلا بأحد سبعة أمور : القرابة والموت والزوجية والهلاك والخروج عن الملك والعوض والزيادة ، وبسط في الأوجز في دلائل الحنفية والجواب عن الحديث ١٢٥٢ .

(باب هبة المرأة لغير زوجها إلخ)

نما ورد^(١) في بعض الروايات أنها ليس لها أن تستبد بالتصرف في خالص مالها دون الزوج ، بيّن المؤلف أن التصرف لها في مالها وإن كان خلاف الأولى للحديث غير أنه نافذ منها إن فعلت .

قوله : (واليوم رشوة ^(٢)) لأن النبي ﷺ كان معصوماً فلم يكن هناك مظنة جور في الحكم وإمكان ذلك فاستوى المهدي وغيره ولا كذلك فينا معاشر الأمراء والحكام .

(١) قال الحافظ : قوله باب هبة المرأة لغير زوجها ، وبهذا قال الجمهور ، وخالف طاوس فنع مطلقاً ، وعن مالك : لا يجوز لها أن تعطى بغير إذن زوجها ولو كانت رشيدة إلا من الثلث ، وعن الأثر لا يجوز مطلقاً إلا في الشيء التافه ، وأدلة الجمهور من الكتاب والسنة كثيرة ، واحتج لطاوس بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعه : « لا يجوز عطية امرأة في مالها إلا بإذن زوجها » أخرجه أبو داود والسنائي ، وقال ابن بطلال : أحاديث الباب أصح ، وحملها مالك على الشيء اليسير وجعل حده الثلث فادونه ، اهـ . قال العيني وتبعه القسطلاني : قال مالك : لا يجوز لها أن تعطى بغير إذن زوجها إلا من الثلث قياساً على الوصية ، اهـ ١٢٠ .

(٢) قال الحافظ : قوله « قال عمر بن عبد العزيز » وصله ابن سعد بقصة فيه فروى من طريق : فرات بن مسلم قال : اشتبهى عمر بن عبد العزيز التفاح فلم يجد في بيته شيئاً يشتري به فركبنا معه فتلقاه غلبان الدير بأطباق تفاح فتناول واحدة فشمها ثم رد الأطباق ، فقلت له في ذلك ، فقال لا حاجة لي فيه ، فقلت : ألم يكن رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر يقبلون الهدية ؟ فقال : « إنما لأولئك هدية وهي للعمال بعدم رشوة » ، ووصله أبو نعيم في الحلية من طريق عمرو بن مهاجر عن عمر بن عبد العزيز في قصة أخرى ، اهـ ١٢٠ .

قوله (فليُنظر أيهدى له أم لا) فيه الترجمة (١) حيث أنكر النبي ﷺ عليه قبوله الهدية لأنها كانت لعله .

قوله : (وكانت فصلت الهدية) أى أفرزت (٢) من مال المهدي وليس المراد القبض كما فهم (٣) المحشى لأنه يُلغى عليه قوله وهو حى ، لأن القبول لا يمكن إلا وهو حى .

(١) قال العيني : مطابقته للترجمة تؤخذ من معنى الحديث لأن رسول الله ﷺ أنكر على عامله المذكور على أخذه الهدية لأنها هدية تهدي لأجل علة ، اه . قال الحافظ : إنه ﷺ عاب على ابن التتية قبوله الهدية لكونه كان عاملاً ، وأفاد بقوله فهلا جلس أنه لو أهدى إليه في تلك الحالة لم تكره لأنها كانت لغيرية ، اه ١٢ .

(٢) ترجم البخارى (باب إذا وهب الرجل هبة) (أو وعد) آخر (ثم مات) الذى وهب أو الذى وعد أو الذى وهب له أو الذى وعد له (قبل أن تصل) الهبة أو الذى وعده به (إليه) أى إلى الموهوب له أو الموعود له لم ينسخ عقد الهبة لأنه يؤول إلى الزوم كالبيع ، قال القسطلانى ، قال الحافظ : قال الإسماعيلى : هذه الترجمة لا تدخل فى الهبة بحال ، قال الحافظ : قال ذلك بناء على أن الهبة لا تصح إلا بالقبض وإلا فليست هبة وهذا مقتضى مذهبه ، لكن من يقول إنها تصح بدون القبض يسميها هبة وكان البخارى جنح إلى ذلك ، اه . قلت : وتقدم قريباً فى باب من رأى الهبة الغائبة جائزة ، بيان الاختلاف فى أن الهبة تتوقف على القبض أم لا ١٢ .

(٣) فى هامش النسخ الهندية عن القسطلانى قوله : فصلت بلفظ المجهول وفى نسخة بلفظ المعلوم وهما من الفصل والمراد القبض ، اه . وما أفاده أن الشيخ قدس سره أوفق بظاهر الألفاظ لكن الشراح كلهم من الكرماتى والعينى وغيرهما متضافرون على أن المراد منه القبض ، وما أفاده الشيخ يوافقه ما سياتى فى القول الآتى عن تقرر مولانا محمد حسن المسكى رحمه الله ، وقال الحافظ : قوله وقال عبيدة ،

وعندنا (١) هي للهدى ولورثته لأن إفرازه عن ماله لا يخرجها عن ملكه نعم قول الحسن (٢) يوافق رأى الحنفية إن كان المراد بالرسول في كلامه رسول المهدي له وهو الظاهر من مقابلة كلامه بكلام عبيدة مع أن الرسول إذا كان رسول المهدي كان في حكم نفسه فلا يناسب بناء الاختلاف عليه فتدبر فيه .

بفتح أوله هو ابن عمرو السلباني وتفصيله بين أن يكون انفصلت أم لا مصير منه إلى أن قبض الرسول يقوم مقام قبض المهدي إليه ، وذهب الجمهور إلى أن الهدية لا تنتقل إلى المهدي إليه إلا بأن يقبضها أو وكيله ، اهـ . وهكذا قال العيني ١٢ .

(١) وبه قال الجمهور كما تقدم قريباً عن الحافظ والعيني ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي رحمه الله تعالى قوله «فصلت» أى ميزت من مال الواهب ، وليس المراد بالفصل القبض كإقيل ، وقوله : «المهدي له حى» أى حين الفصل ثم مات قبل القبض فهى لورثته ، وقوله «إذا قبضها الرسول» أى رسول المهدي له ولا يكفي بمجرد الفصل ، فالحاصل أن الحسن يشترط قبض الرسول وعبيدة يكتفى بمجرد الفصل أى [جد اكردن از مال واهب] ولا حاجة إلى قبض الرسول عنده ، اهـ . وفي الفيض بعد ذكر قول عبيدة : حاصله أن المدار على الفصل ، قلنا : المدار على القبض دون التقسيم ، اهـ . قلت : ويؤيد الجمهور ما حكى الحافظ في الفتح برواية أحمد والطبراني عن أم كاثوم بنت أبي سلة وهى بنت أم سلة قالت : «لما تزوج النبي ﷺ أم سلة قال لها إني أهديت إلى النجاشي حلة وأوافق من مسك ولا أرى النجاشي إلا قد مات ولا أرى هديتى إلا مردودة عليّ» ، فإن ردت على فهى لك ، قال : وكان كما قال ، الحديث ، وإسناده حسن ، اهـ . فهذا يدل على أن مجرد الإفراز لا يدخل الشيء في ملك الموهوب له وإلا كانت هديته ﷺ لورثة النجاشي ، والعجب أن الحافظ رحمه الله تعالى جعل هذا الحديث في معنى قول عبيدة ، والظاهر أنه خلافه يؤيد الجمهور كما ترى ١٢ .

(٢) قال الحافظ في الفتح : قال ابن بطال : قال مالك كقول الحسن ، وقال أحمد

قوله (لحقى لى ثلاثاً) ولم يثبت (١) شيء مما قصده المؤلف أن الهبة تم من غير قبض لأن الهبة هنا إنما تمت لإعطاء أبى بكر ، وإلا فلم يكن إلا عدة محضة كما يدل عليه قول أبى بكر ، من كان له عدة إلخ ، ولعل المؤلف قصد بترجمته أن من وعد وعداً أو وهب هبة بمعنى أنه قصد أن يهبها فإن إيفاءه مستحسن وواجب في مكارم الأخلاق لافى شريعة الحلال والحرام وهو مسلم ، ودلالة الرواية عليه غير مستنكرة .

وإصحاقي إن كان حاملها رسول المهدى رجعت إليه ، وإن كان حاملها رسول المهدى إليه فهي لورثته ، اه ، قلت : ما حكى الحافظ من موافقة مالك لقول الحسن ليس بوجه عندي ، لأن مالكاً لا يشترط قبض الرسول أيضاً بل الهبة تم بمجرد الكلام عنده كالمتق والوقف كما تقدم في باب د من رأى الهبة الغائبة جائزة ، وما حكى الحافظ من مذهب أحمد هو موافق لمذهب الحنفية كما أفاده الشيخ قدس سره ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله إذا قبضها الرسول أى مطلقاً سواء كان رسول المهدى أو رسول المهدى له ، وعندنا إن قبضها رسول المهدى له فهي لورثته ، وإن قبضها رسول المهدى فهي لا تكون لورثة المهدى له لعدم القبض المشروط في الهبة ، اه ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : قال الإسماعيلي : ليس ما قاله النبي ﷺ لجابر هبة وإنما هي عدة على وصف ، لكن لما كان وعد النبي ﷺ لا يجوز أن يخلف نزولاً وعده منزلة الضمان في الصحة فرقاً بينه وبين غيره من الأمة ممن يجوز أن ينق وأن لا ينق ، زاد القسطلاني : فلا مطابقة بين الحديث والترجمة إلا على هذا التأويل ، قال الحافظ : وجه إيراد أنه نزل الهدية إذا لم تقبض منزلة الوعد بها ، وقد أمر الله بإنجاز الوعد ولكن عمله الجهور على الذب ، اه . وتعقب القسطلاني فقال بعد نقل قول الإسماعيلي : فيه نظر ، ويانه كما في المصاييح أن الترجمة لثنتين : أحدهما إذا وهب ثم مات قبل وصولها فساق لها ما ذكره عن عبيدة والحسن ، ثانيهما : إذا وعد ثم مات قبل وصولها ، فساق له حديث جابر وقوله ﷺ د لو جاء مال البحرين ،

قوله : (هو لك يا عبد الله إلخ) لعل المؤلف (١) قصد بذلك أن ما قال بعضهم

الحديث وعد بلا ريب ، فلم يقع للؤلف رحمه الله إخلال لما وقع في الترجمة على ما لا يخفى ، وليس فعل الصديق واجباً عليه ولم يكن لازماً للرسول وإنما فعله اقتداءً بطريقة النبي ﷺ ، فإنه كان أوفى الناس بعهده وأصدقهم لوعده ، اهـ . قلت : والظاهر عندى أن ميل الإمام البخارى إلى أن إيفاء الوعد واجب فإنه ترجم في كتاب الشهادات ، باب من أمر بإنجاز الوعد ، وذكر فيه قضى ابن أشوع بالوعد ، ثم قال رأيت إسحاق بن راهويه يحتج بحديث ابن أشوع ، وذكر في الباب حديث جابر رضى الله عنه هذا ١٢ .

(١) اختلفوا في مراد المصنف بالترجمة ، وما أفاده الشيخ قدس سره هو الذى اختاره مولانا محمد حسن الحكى في تقريره إذ قال : قوله كيف يقبض ، أى يقبض الموهوب فاشتراه النبي ﷺ من عمر لأن البكر كان له وكان ركوب ابن عمر عليها بطريق الاستمارة منه وكان ابن عمر قابضاً له قبل الهبة فاكتمى بالقبض الأول ، ومن ههنا يعلم أن قبض الضمان يقوم مقام قبض الملك لأن ابن عمر كان قابضاً له قبل البيع قبض الأمانة وهو قبض العارية ، ثم إذا باعه عمر انتهى الاستمارة وصار قبضه قبض الضمان كقبض الغصب ، ثم إذا وهبه النبي ﷺ صار قبضه قبض الملك قبل الهبة كان قبضه قبض الضمان تحول بالهبة إلى قبض الملك وهو المطلوب ، وأما هبة النبي ﷺ فلم يكن قبل القبض لأنه كان قادراً على القبض فوجد القبض الحكى ، اهـ . وفي الهداية : إذا كانت العين في يد الموهوب له ملكها بالهبة وإن لم يجدد فيه قبضاً لأن العين في قبضه والقبض هو الشرط بخلاف ما إذا باعه منه لأن القبض في البيع مضمون فلا ينوب عنه قبض الأمانة ، وفي هامشه متى تجانس القبضان ناب أحدهما عن الآخر وإذا تغيرا ناب الأعلى عن الأدنى ولا ينوب الأدنى عن الأعلى ، بيانه أن الشيء إذا كان منصوباً في يده فباعه منه لا يحتاج إلى قبض آخر لاتفاق القبض إذ كل واحد منهما مضمون ، وكذلك إذا وهبه لا يحتاج إلى قبض آخر

لكون ذلك القبض أعلى وهو كونه مضموناً ، وكذلك إذا كان الشيء وديعة في يده أو عارية فوجه مالكة من صاحب اليد فإنه لا يحتاج إلى قبض آخر ، لاتفاق القبضين ، لأن كلا القبضين أمانة ، ولو كانت وديعة أو عارية فباعه منه فإنه يحتاج إلى قبض جديد ، لأن قبض الأمانة لا ينوب عن قبض الضمان ، انتهى مختصراً .

وقال الحافظ في الفتح : « باب كيف يقبض أى الموهوب » ، قال ابن بطال : كيفية القبض عند العلماء بإسلام الواهب لها إلى الموهوب وحيازة الموهوب ، لذلك قال : واختلفوا هل من شرط صحة الهبة الحيازة أم لا ؟ لحكى الخلاف وتحريره قول الجمهور إنها لا تتم إلا بالقبض وعن القديم ، وبه قال داود : تصح بنفس العقود لم تقبض ، وعن أحمد : تصح بدون القبض في العين المعينة دون الشائعة ، وعن مالك رحمه الله كالقديم ، لكن قال : إن مات الواهب قبل القبض وزادت على الثلث افتقر إلى إجازة الوارث ، ثم إن الترجمة في الكيفية لا في أصل القبض ، فكأنه أشار إلى قول من قال : يشترط في الهبة حقيقة القبض دون التولية ، اهـ . وقال العيني : وجه لإيراد حديث ابن عمر ههنا لبيان كيفية قبض الموهوب والموهوب ههنا متاع فاكتفى فيه بكونه في يد البائع (*) ولم يحتاج إلى قبض آخر ، وقال ابن بطال : كيفية القبض عند العلماء بإسلام الواهب لها إلى الموهوب له وحيازة الموهوب لذلك كركوب ابن عمر الجمل ، واختلفوا في الحيازة هل هي شرط لصحة الهبة أم لا ؟ فقال بعضهم شرط ، وهو قول أبي بكر الصديق وعمر الفاروق وغيرهما من عد أسماءهم العيني والشافعي والكوفيين ، وقالوا : ليس للموهوب له مطالبة الواهب بالتسليم إليه لأنها ما لم تقبض عدة فيحصل الوفاء ولا يقضى عليه . وقال آخرون تصح بالكلام بدون القبض كالبيع ، روى ذلك عن علي وابن مسعود وغيرهما ، وبه قال مالك وأحمد ، إلا أن أحد قال للموهوب له المطالبة بها في حياة الواهب وإن مات بطلت الهبة ، فإن

(*) كذا في الأصل والظاهر بدله الموهوب له ١٢ ز .

إن قبض الضمان لا ينوب عن قبض (١) الأمانة غير مسلم ، وأن الواجب هو القبض المطلق كيفما كان : قبض أمان أو قبض ضمان ، حتى أن قبض ابن عمر كان قبض أمانة حين هو راكب عليه وهو مملوك لعمر ، ثم صارت قبضته قبضة ضمان حين ملكه النبي ﷺ وعبد الله راكبه ، ثم لما وهبه النبي ﷺ لإياه صار قبضه قبض أمانة (٢) وأنت تعلم ما فيه (بياض (٣) في الأصل) .

قلت : إذا تعين في الهبة حق الموهوب له وجب له مطالبة الواهب في حياته فكذلك بعد مماته كسائر الحقوق ، قلت : هذا هو القياس لولا حكم الصديق رضى الله تعالى عنه بين ظهراني الصحابة وهم متوافرون فيما وهب لابنته جداد عشرين وسقاً من ماله بالغابة ولم تكن قبضتها وقال لو كنت خزنته كان ذلك ، وإنما هو اليوم مال وارث ، ولم يرو عن أحد من الصحابة أنه أنكر قوله ذلك ولا رد عليه ، اهـ . قلت : هذه مسألة أخرى وهي توقف تمام الهبة على القبض ، والمسألة التي ترجم بها الإمام البخارى هي مسألة كيفية القبض وستأتى قريباً ١٢ .

(١) هكذا في الأصل والظاهر بدله قبض ملك ، فإن قبض ابن عمر كان أولاً قبض ضمان ثم تبدل بقبض ملك ، وهو مؤدى ما تقدم قريباً في تقرير مولانا محمد حسن المكي ١٢ .

(٢) هكذا في الأصل والصواب هنا أيضاً على الظاهر بدله قبض ملك ١٢ .

(٣) بياض في الأصل بقدر سطارين ، وقد تقدم في باب ثرى الدواب والخير ، وإذا اشترى دابة أو جملاً وهو عليه إلخ . حديث ابن عمر وحديث جابر ، وتقدم فيه الكلام على حديث جابر في كلام الشيخ قدس سره ، وعلى حديث ابن عمر في كلام الشيخ محمد حسن المكي قدس سره ، وقال ركوب النائب والوكيل كركوب الموكل ، وفي الدر المختار : التسليم يكون بالتخية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل ، قال ابن عابدين : قد يكون القبض حكياً ، قال محمد : كل تصرف يجوز من غير قبض إذا فعله المشتري قبل القبض لا يجوز ، وكل ما لا يجوز

إلا بالقبض كالهبة إذا فعله المشتري قبل القبض جاز ، ويصير المشتري قابضاً ،
 أى لأن قبض الموهوب له يقوم مقام قبض المشتري ، اهـ . وقال الموفق : قبض كل
 شيء بحسبه فإن كان مكبلاً أو موزوناً يبيع كيلاً أو وزناً قبضه بكيله ووزنه ، وبهذا
 قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة : التخلية فى ذلك قبض ، وقد روى أبو الخطاب عن أحمد
 رواية أخرى : أن القبض فى كل شيء بالتخلية مع التميز لأنه خلى بينه وبين المبيع من
 غير حائل فكان قبضاً له كالمقار ، ولنا ما روى أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال :
 « إذا بعت فكل ، وإن ابتعت فاكمل ، رواه البخارى ، هذا فيما يبيع كيلاً وإن يبيع
 جزافاً قبضه نقله لأن ابن عمر قال : « كنا نشترى الطعام من الركبان جزافاً فأنانا
 رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى نقله ، رواه مسلم ، وهذا بين أن الكيل إنما وجب
 فيما يبيع بالكيل ، وإن كان المبيع دراهم أو دنانير قبضها باليد وإن كان ثياباً قبضها
 نقلها ، وإن كان حيواناً قبضه تمشيته من مكانه ، وإن كان مما لا ينقل ويحول قبضه
 التخلية بينه وبين مشتريه لاحائل دونه ، لأن القبض مطلق فى الشرع فيجب الرجوع
 فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق والعادة فى قبض هذه الأشياء ما ذكرنا ، اهـ .
 وقال : ينقل فى موضع آخر ، القبض فيما لا ينقل بالتخلية بينه وبينه لاحائل دونه ، وفيما
 بالنقل ، وفى المشاع بتسليم الكل إليه ، فإن أبى الشريك أن يسلم نصيبه قيل للتهب :
 وكل الشريك فى قبضه لك ونقله ، فإن أبى نصب الحاكم من يكون فى يده لها
 فينقله ليحصل القبض لأنه لا ضرر على الشريك فى ذلك ويتم به عقد شريكه ، اهـ .
 وقال أيضاً فى موضع آخر : والشركة فيه والتولية والحوالة به كالبيع ، وجملة أن
 ما يحتاج إلى القبض لا يجوز الشركة فيه ولا توليته ولا الحوالة به قبل قبضه ، وبهذا
 قال أبو حنيفة والشافعى ، وقال مالك : يجوز هذا كله فى الطعام قبل قبضه لأنها
 تختص بمثل الثمن الأول لجازت قبل القبض كالإقالة ، ولنا أن هذه أنواع يبيع
 فتدخل فى عموم النهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفيه ، وفارق الإقالة فإنها فسخ

قوله لعمر : (اسمع وهو جالس يا عمر) ولا ينافيه ماسبق (١) أنه أمر جابر أن يذهب فيخبر بذلك عمر فذهب فأخبره لأنه كان قبل ذلك غائباً فذهب جابر فأخبره ثم لما حضر لديه ﷺ قال له النبي ﷺ اسمع يا عمر فقال قد سمعت .

لليع فأشبهت الرد بالعيب ، وكذلك لا تصح هبته ولا ما أشبه ذلك من التصرفات المفترقة إلى القبض لأنه غير مقبوض فلا سبيل إلى إقباضه ، انتهى ملخصاً من المغنى ١٢ .

(١) أى فى كتاب الاستقراض فى د باب إذا قاص أو جازفه فى الدين ، من رواية وهب بن كيسان على جابر بلفظ : د لجاء جابر رسول الله ﷺ ليخبره بالذى كان فوجده يصلى العصر ، فلما انصرف أخبره بالفضل ، فقال أخبر ذاك ابن الخطاب ، فذهب جابر إلى عمر فأخبره ، الحديث ، وأجاد الشيخ قدس سره فى الجمع بينهما ولم يتعرض لذلك الشراح ، ويؤيد ما أفاده الشيخ قدس سره ما فى الفتح من رواية أبى نصره عن جابر عند أبى نعيم فى هذه القصة وفيها : فأئيت النبي ﷺ فأخبرته فقال اتنى بعمر فأئيته ، فقال يا عمر : سل جابر عن نخله فذكر القصة ، ووقع فى رواية ديال بن حرملة أن أبا بكر وعمر جميعاً كانا مع النبي ﷺ وقال فى آخره : د قال فانطلق فأخبر أبا بكر وعمر ، قال : فأخبرتهما ، الحديث ، ونحوه فى رواية وهب بن كيسان عن جابر ، اه . وسيأتى ما فى هذا الحديث من اختلاف الصلوات فى آخر كتاب الصلح .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب د باب إذا وهب ديناً على رجل ، أى صح ولو لم يقبضه منه ويقبض له ، قال ابن بطال : لاختلاف بين العلماء فى صحة الإبراء من الدين إذا قبل البراءة ، قال : ولأنما اختلفوا إذا وهب ديناً له على رجل لرجل آخر ، فمن اشترط فى صحة الهبة القبض لم يصح هذه ، ومن لم يشترطه صحها ، لكن شرط مالك أن تسلم إليه الوثيقة بالدين ويشهد له بذلك على نفسه ويعلمه إن لم يكن به وثيقة ، وعند الشافعية فى ذلك وجهان :

قوله : (وقالت أسماء للقاسم إلخ) وكان ابنه (١) أخيه وكان له بنون فكان ذلك

جزم الماوردي بالاطلاق وصححه الغزالي ومن تبعه ، كذا في الفتح ونحوه في العيني وزاد : قال الشافعي وأبو حنيفة : الهبة غير جائزة لأنها لا تجوز عندهم إلا بمقبوضة ، وقال أصحابنا الحنفية : تملك الدين من غير من هو عليه لا يجوز لأنه لا يقدر على تسليمه ولو ملكه ممن هو عليه يجوز لأنه إسقاط وإبراء ، اهـ . وكتب مولانا حسين على البنجابي : هذا هو إسقاط دين ، وأما إذا وهب الدائن الدين لغير المديون فلا يملك بالهبة لأنه لا يتم إلا بالقبض كما جاء في حديث نقله صاحب الهداية ، اهـ . قلت : وفي الهداية : القبض لا بد منه لثبوت الملك ، وقال مالك : يثبت الملك فيه قبل القبض اعتباراً بالبيع ، ولنا قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تجوز الهبة إلا مقبوضة » ، اهـ . وبسط الزيلعي في الآثار الدالة على هذا المعنى ، قال الحافظ في حديث جابر رضي الله عنه : توجد الترجمة من قوله فسأل النبي ﷺ غرماء جابر أن يقبلوا ثمر حائطه وأن يحلوه ، فلو قبلوا كان في ذلك براءة ذمته من بقية الدين ويكون في معنى الترجمة وهو هبة الدين ولو لم يكن جائزاً لما طلبه النبي ﷺ . وقال العيني : مطابقتها للترجمة تؤخذ من معنى الحديث ولكنه بالتكلف وهو أنه ﷺ سأل غرماء أبي جابر فذكر ما تقدم في كلام الحافظ ، وقال بعده فافهم فإنه دقيق غفل عنه الشراح ، اهـ . وتعقب السندی على العيني إذ قال : ودلالة الحديث على المطلوب واضحة لأن سؤاله ﷺ إياهم هبة الدين يدل على جوازه قطعاً إذ لا يمكن أن يطلب منهم شيئاً وهو غير جائز ، وبهذا سقط ما قاله العيني مطابقة الحديث للترجمة تؤخذ من معنى الحديث ولكنه بالتكلف ، اهـ ١٢ .

(١) فيه تجوز ، فإن أحدهما ابن أخى أسماء ، والآخر ابن أخيها ، قال الحافظ : أسماء هي بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه والقاسم بن محمد هو ابن أبي بكر رضي الله عنه وهو ابن أخيها ، وابن أبي عتيق هو أبو بكر عبد الله بن أبي عتيق محمد بن عبد الرحمن ابن أبي بكر وهو ابن ابن أخى أسماء ، اهـ . وضمير المذكر في أخيه سبق قلم والصواب أخيها والضمير لأسماء ، وقوله : وله بنون إشارة إلى تخصيص هذين ، قال الحافظ :

وصية (١) منها والوصية بالمشاع جائزة عندنا أيضاً أو كانت وهبت لها قبلما اقتسمها تمت لما مانت عائشة رضى الله تعالى عنها ورثها أختها أسماء وأم كثرهم وأولاد أخيها عبد الرحمن ولم يرثها أولاد محمد أخيها لأنه لم يكن شقيقها وكان أسماء أرادت جبر خاطر القاسم بذلك وأشركت معه عبد الله لأنه لم يكن وارثاً لوجود أبيه ، اه . وقوله : قد أعطاني معاوية بيان لغلاء قيمة الأرض ، كتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره قوله : فأعطاني لكني لم أبه منه بذلك ، اه . وهكذا في القسطلاني أى وما بعته منه ١٢ .

(١) وهذا توجيه للأثر من الخفية يعنى يحتمل أن أسماء قالت ذلك عند وفاتها فيكون في حكم الوصية ، وتوضيح ذلك أن الإمام البخارى ترجم على ذلك باب هبة الواحد للجماعة ، قال الحافظ : أى يجوز ولو كان شيئاً مشاعاً ، قال ابن بطال : غرض المصنف إثبات هبة المشاع وهو قول الجمهور خلافاً لابن حنيفة ، كذا أطلق وتعقب بأنه ليس على إطلاقه وإنما يفرق في هبة المشاع بين ما يقبل القسمة وما لا يقبلها ، والعبرة بذلك وقت القبض لا وقت العقد ، اه . وهكذا في المبنى ، وقال : العبرة في الشيوع وقت القبض لا وقت العقد ، حتى لو وهب مشاعاً وسلم مقسوماً يجوز ، اه . وإلى ذلك أشار الشيخ قدس سره في قوله : أو كانت وهبت لها إلخ ، وقال القسطلاني : وقال الخفية : يجوز فيما لا ينقسم كالحمم والرحى ، لا فيما ينقسم إلا بعد القسمة ، كما لا يجوز هبة سهم في دار لأن القبض في الهبة منصوب عليه مطلقاً فينصرف إلى الكامل ، والقبض في المشاع ليس بكامل لأنه في حيزه من وجه وفي حيز شريكه من وجه وتماه وإنما يحصل بالقسمة بخلاف المشاع فيما لم يقسم لأن القبض الكامل فيه غير متصور فاكثري بالقاصر ، قاله ابن فرشتاه في شرح المجموع ، وقبض المشاع يحصل بقبض الجميع منقولا كان أو غيره فإن كان منقولا ومنع من القبض الشريك فيه ووكله الموهوب له في القبض له جاز فيقبضه له الشريك فإن امتنع الموهوب له من توكيل الشريك فيقبض له الحاكم ويكون في يده لها ، أما إذا لم يمتنع الشريك من القبض بأن رضى بتسليم نصيبه أيضاً إلى الموهوب له قبض الجميع فيحصل الملك ويكون نصيبه تحت يد الموهوب له ودبعة ، اه ١٢ .

الهبة ونحن نقرأ أيضاً إن وهب مشاعاً فاقسمه الموهوب لهم فإنها تتم بالقسمة (١) وإن لم تتم بالهبة نفسها ، ومع ذلك ففعل أسماء رضى الله عنها ليس حجة على مجتهد .
قوله : (أعطيت هؤلاء) فيه الترجمة (٢) حيث استرخصه أن يعطيهم ولو لم تكن هبة المشاع جائزة لما استأذنه بلفظ الجمع الذى ذكره فى كلامه ، والجواب :
أما أولاً فبأن إعطاءه إياهم لو وقع كما قصده النبى ﷺ لاعطى كلا منهم نصيبه والباقي من كل واحد واحد منهم كان باقياً على ملكه حتى يعطيه آخر فلم يكن إعطاؤه إياهم إلا إعطاء واحد بعد واحد ، ولو سلم أنه قصد أن يعطيهم جميعاً فالقسمة فى هذا المجلس كانت مجوزة للهبة ومتممة لها كما ذكرنا فى قصة أسماء فافهم .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي قلنا : أجاز أن تكون قسمتها بينهما فى تلك الساعة فلم تكن هبة مشاع أو هو فعل عائشة (*) فلا يكون حجة علينا ، اهـ .
يعنى أن المعروف من مسلك الإمام أبى حنيفة رحمه الله تعالى إذا جاء عن الصحابة اخترنا ولم نخرج عن أقوالهم ، وقول أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه لعائشة رضى الله تعالى عنها فى ذلك معروف وهو قوله : « إني نحتك جداد عشرين ومثاقفو كنت خزنته ، الحديث ، تقدم قريباً فى « باب كيف يقبض العبد والمتاع ، أخرجه مالك ومحمد فى موطأيهما وقول عمر رضى الله تعالى عنه : « ألا لا تحل إلا لمن حازه وقبضه ، أخرجه عبد الرزاق بإسناد صحيح كذا فى الدراية ، فهذه أقوال الشيخين تخالف فعل أسماء ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قد اعترض الإسماعيلي بأنه ليس فى حديث سهل ما ترجم به وإنما هو من طريق الإرفاق وأطال فى ذلك ، والحق كما قال ابن بطال إنه ﷺ سأل الغلام أن يهب نصيبه للأشياخ وكان نصيبه منه مشاعاً غير متميز فدل على صحة هبة المشاع ، اهـ . وبسط القسطلانى فى إيراد الإسماعيلي إذ قال : قال الإسماعيلي : ليس

(*) كذا فى الأصل والصواب بدله فعل أسماء ١٢ ز .

قوله : (ما غنموا منهم) وهو غير مقسوم^(١) وأنت تعلم أن سبى هو وزن لم يكونوا بما يقبل القسمة والكلام^(*) فيه فإن تقسيم رجل رجل منهم حتى يصير بعضه لآخيه وبعضه الآخر لآبيه وهكذا مما يتعذر ، وهذا إذا سلم أنه كان هبة لهم ، والذي يقتضيه النظر أنه لم تكن هبة لهم بل كان قبول شفاعتهم في رفع الأسر

في هذا الحديث هبة لا للواحد ولا للجماعة ، وإنما هو شراب أتى به النبي ﷺ ثم سقى على وجه الإباحة والإرفاق كما لو قدم للضيف طعاماً يأكله ، وليس قوله للفلام أناذن لى على جهة أنه حق له بالهبة لكن الحق من جهة السنة في الابتدائية وللأشياخ حق السن ، وأجاب في فتح البارى بأن الحق كما قال ابن بطال قد ذكر قوله ١٢ .

(١) هكذا في جميع النسخ الموجودة من الهندية والمصرية المتون والشروح إلا ما في نسخة على حاشية الهندية من زيادة قوله لهوازن بعد قوله غير مقسوم ، قال القسطلاني في الفرع : وأصله علامة السقوط على قوله لهوازن وإثباتها بعد قوله غير مقسوم لأبي ذر ويبقى النظر في قوله منهم على هذه الرواية فليتأمل ، اهـ . وقال الحافظ : قوله وهو غير مقسوم من تفقه المصنف ، اهـ . وفي تقرير مولانا حسين على البنجابي قوله : وهو غير مقسوم ، اعلم أنه عليه الصلاة والسلام انتظرهم بضعة عشر يوماً ثم قسم ، فلما ردهم ما كان قسم هؤلاء المسلمين على المبشرين^(**) لهما ونقول إنه إسقاط وإعتاق ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسين الحكي : قوله المقبوضة ، أى ما يمكن قبضها ، وقوله المقسومة تفسير لما قبله ، اهـ . وفي تقريره الآخر : قوله باب الهبة المقبوضة إلخ ، يعنى هذا باب هبة المشاع المقسوم وغير المقسوم ، فإن المقبوضة والمقسومة ما يمكن فيه القبض للتمام والقسمة وهما متضادتان وهو المسمى بالمشاع المقسوم ، وغير المقبوضة وغير المقسومة

(*) كذا في الأصل والظاهر ولا كلام فيه ١٢ .

(**) كذا في الأصل والظاهر فيه تحريف ١٢ ز .

عن المستبعدين^(١) وإطلاقهم .

ما لا يمكن فيه القبض التام والقسمة وهو المشاع الغير المقسوم ، فالثاني يجوز هبته بلا خلاف ، أما الأول ففيه خلاف ، لا يجوز هبته عندنا ، وتجوز عند البخارى والشافعى ، وقوله : « وهو غير مقسوم » لأن ذلك السبي كان بعضهم ممن كان له أب وأم وأخ فكان مشتركا بين أبيه وأمه وأخيه فوهبه من كان هو في يده إليهم جميعاً مع أن الرجل لا يمكن قسمته فكذا لا يمكن قبضه التام ، ثبت هبة المشاع الغير المقسوم وغير المقبوض أيضاً ، وكان بعضهم ممن لم يكن له إلا أب وأم أو أخ واحد مثلاً فوهبه إليه ثبت هبة المقبوض وإن لم يكن مشاعاً ولا مقسوماً ولا غير مقسوم ، لكن لا تتعلق به بالترجمة ، بل المقصود بالترجمة المشاع مقسوماً كان أو غير مقسوم ، ولا شك أن ذلك السبي كان أكثرهم ممن كان له أب وأم وأخ فكان مشتركا بينهم مع أنه غير مقسوم فكان هبته منهم هبة المشاع الغير المقسوم ، ولا خلاف في صحة هبة المشاع الغير المقسوم ، ثم المشاع والمقبوض بالنسبة إلى القابض لا بالنسبة إلى الواهب ، وأيضاً بعض ذلك السبي كان مشتركا بين الاثنين أو الثلاثة الغائمين فوهبه إلى وليه ثبت الشيوع وعدم إمكان القبض بالنسبة إلى الواهب أيضاً ، اهـ . وفي شرح الوقاية صح هبة اثنين داراً لواحد لأن الكل يقع في يده بلا شيوع ، وفي عكسه أى هبة واحد لاثنتين داراً لاتصح عند أبي حنيفة ، وعندهما تصح ، لأن التملك واحد فلا شيوع ، وله أن هذه هبة النصف من كل واحد فيثبت الشيوع ، اهـ . وكتب الشيخ فتح محمد على هامشه : أى لا يصح هبة واحد لجماعة لأن الموهوب له مشاع إلا أن يقسم . وأما تبويب البخارى بقوله وهب رجل جماعة جاز ، وذكر تحتها قصة هوازن فإنه عليه نصالة السلام وهب لهم سبائهم ليس من هذا ، لأنه ﷺ وإن وهب لجماعة لكن الموهوب كان لكل واحد على حدة فلكل واحد منهم سببه خاصة لا شركة ولا شيوع ، وفيما نحن فيه هبة شيء واحد لجماعة وفيها شيوع ، فلذا اختلفت الأقوال فيه ، اهـ ١٢ .

(١) كذا في الأصل والصواب بدله المستبعدين ١٢-ز .

قوله : (فقضاني وزادني) ولم يكن القيراط الذي زاده في العطاء مشاعاً بل كان على حدة كما تشهد (١) به الروايات .

قوله : (إلا سناً أفضل من سنه) وأنت تعلم أنه غير قابل للقسمة ولا كلام فيه فلا يمكن الإبراد به ، وأهل المؤلف أورد من الروايات روايتين على الهبة المقسومة ، وهما روايتا جابر رضى الله عنه وروايتين على (٢) الغير المقسومة ، وعلى هذا فلا يحتاج إلى الجواب عن الأولين ، والجواب عن الآخرين قد سبق (٣)

(١) فقد حكى الحافظ عن رواية مسلم : « فلما قدمت المدينة قال لبلال أعطه أوقية من ذهب وزده ، قال : فأعطاني أوقية وزادني قيراطاً ، قلت : لا تفارقتي زيادة رسول الله ﷺ ، الحديث ، وفيه ذكر أخذ أهل الشام له يوم الحرة ، اهـ . قلت : وقد تقدم في « باب إذا وكل رجلاً أن يعطى شيئاً إلخ » بلفظ : يا بلال اقضه وزده ، فأعطاه أربعة دنانير وزاده قيراطاً ، قال جابر : لا تفارقتي زيادة رسول الله ﷺ فلم يكن القيراط يفارق قراب جابر رضى الله عنه ، اهـ . وذكره البخارى في كتاب الشروط عن جابر رضى الله عنه أخذته بأربعة دنانير ، وهذا يكون أوقية على حساب الدينار بعشرة ، وقال العيني في كتاب الوكالة : قوله « فلم يكن القيراط إلخ » هذا من قول عطاء الراوى ، كذا وقع لفظ جراب بالجيم في رواية الأكثرين ، وفي رواية النسفي قراب بالقاف وهو الذى يدخل فيه السيف ، وزاد مسلم في آخر هذا الحديث فأخذه أهل الشام يوم الحرة ، اهـ . قلت : ولفظ مسلم في صحيحه : « فقلت لا تفارقتي زيادة رسول الله ﷺ » قال فكان في كيس لي فأخذه أهل الشام يوم الحرة ١٢ .

(٢) وهما رواية سهل في الشراب ورواية أبي هريرة في الدين ١٢ .

(٣) وهو أنه لم يكن قابلاً للقسمة ، قال العيني : في حديث سهل وجه المطابقة من حيث أن فيه هبة غير مقسومة ، وهذا أيضاً لا يقرم به الدليل فيما ذهب إليه لأن غير المقسوم غير متميز ولا يتصور فيه القبض أصلاً ، ومن شرط صحة الهبة

مع أن إعطاءه للعلام لم يكن هبة بل إباحة^(١) لتقدر ما يشربه منه .
قوله : (ثم قضاه أفضل من سنه) ومع^(٢) فلم يشاركه من حضر ثمة من الصحابة
في تلك الزيادة .

الشرعية القبض ، ثم قال في حديث أبي هريرة : مطابقتها للترجمة تؤخذ من معنى
الحديث ، لأن فيه أنه ﷺ أمر بإعطاء سن أفضل من سنه والزيادة فيه غير
مقسومة والجواب فيه مثل الجواب في الحديث الذي قبله ، ١٢٥١ .

(١) وهذا الذي اختاره الاسماعيلي كما تقدم قريباً عن القسطلاني في د باب هبة
الواحد للجماعة ، ١٢٠٠ .

(٢) كذا في الاصل والظاهر سقط لفظ ذلك من الكتابة والصواب مع ذلك ،
وترجم الإمام البخاري على ذلك د باب من أهدى له هدية وعنده جساؤه فهو
أحق به ، وبين غرضه بالترجمة بما قال بعد ذلك ، ويذكر عن ابن عباس إلخ ،
قال العيني : لما كان وضع الترجمة يخالف ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه
أشار إليه بصيغة التريض ولم يكف بذلك حتى أكده بقوله : ولم يصح أي لم يصح
هذا عن ابن عباس ، ويحتمل أن يكون المعنى ولم يصح في هذا الباب شيء ، ولهذا قال العقيلي
لا يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء ، وروى هذا عن ابن عباس مرفوعاً
ومرفوعاً ، والمرفوع أصح إسناداً من المرفوع ، ١٥٠٠ . وبسط الحافظان ابن حجر
والعيني في تخريجه ورفع ووقفه وشواهد في التأثر به معرفة أحاديث التصوف ،
رواه عبد بن حميد في مسنده ، وعبد الرزاق والطبراني وأبو نعيم في الحلية عن
ابن عباس والطبراني فقط ، وكذا إسحاق بن راهويه وأبو بكر الشافعي في
« الغيلانيات » من حديث حسن بن علي والعقيلي من حديث عائشة كلهم به مرفوعاً ،
وقال العقيلي : لأنه لا يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء ، وأورده البخاري في
الصحيح معلقاً وقال : لأنه لم يصح ، قال الحافظ السخاوي : لكن هذه العبارة من مثله
لا تقتضي البطلان بخلافها من العقيلي ، وعلى كل حال فقد قال شيخنا يعني الحافظ

ابن حجر أن الموقف أصح ، اهـ . بزيادة من الإتحاف . قال العيني : قال ابن بطال : معنى الحديث التدب عند العلماء فيما خف من الهدايا وجرت العادة فيه ، وأما مثل الدور والمال الكثير فصاحبها أحق بها ، ثم ذكر حكاية أبي يوسف التماسي أن الرشيد أهدى إليه ما لا كثيراً وهو جالس مع أصحابه فقيل له هذا الحديث فقال أبو يوسف رحمه الله أنه لم يرد في مثله وإنما ورد فيما خف من الهدايا من المأكول والمثرب ، ويروى من غير هذا الوجه أنه كان جالساً وعنده أحمد بن حنبل ويحيى ابن معين ، فحضر من عند الرشيد طبق وعليه أنواع من التحف المثمنة فروى أحمد وأويحيى هذا الحديث ، فقال أبو يوسف رحمه الله ذاك في التمر والعجوة ، يا خازن ارفعه ، اهـ . وكعب الشيخ التهانوي رحمه الله في التشرّف : قلت : معنى الحديث إذا كان قصد المهدى تشريك القوم في الهدية كما هو الغالب فيما يؤكل ويشرب ومع ذلك فقد وضعها بين يدي شيخ المجلس أدباً ويعلم ذلك بالقرائن ، أما لو كان قصده الإهداء إلى معين كما هو الغالب في نحو الثياب والتقد فلا وجه لشركه غيره معه ، فإن الملك من أحكام التملك فإذا كان التملك خاصاً كان الملك خاصاً فافهم ، نعم لو فرقةا على أهل المجلس جميعاً كان أقرب إلى المروءة وآداب الصحبة كما هو المعتاد للقوم في أكثر الأحوال إلا لمقتضى قوى ، اهـ . وقال القارى في جمع الوسائل : في حديث سليمان رضى الله عنه إذا أتى بهدية إلى رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ لأصحابه « ابسطوا » ، قاله دفعاً لوهمهم أن هذه مختصة فليس لهم أن يأكلوا منها ، وإشارة إلى حسن الآداب مع الخدم والأصحاب لإظهاراً لما أعطاه من الخلق العظيم والكرم العميم ، وفي الحديث أنه يستحب للمهدى له أن يطعم الحاضرين بما أهدى إليه ، وحديث ومن أهدى له هدية لجلساؤه شركاؤه فيها ، وإن كان ضعيفاً كما قاله ميرك مؤيد لهذا المعنى ، وقال الترمذى في الأصول : المراد بهم الذين يداومون مجلسه ويعتكمون بابه ويتفقدون أموره لاكل من كان جالساً في ذلك الوقت ، ووقع لبعض المشايخ أنه أتى بهدية عظيمة من دنانير ودراهم جسيمة ، وكان عنده فقير

قوله: (هو لك يا عبد الله) ولم^(١) يشاركه عمر ولا غيره فيه .

مسافر، فقال يامولانا ... هذا يا مشترك ، فقال الشيخ بلسانه : ، أما تنهاخو مشترك ، أى الانفراد أحسن فظن الفقير أنه يريد الانفراد لنفسه فتغير حاله ، فقال الشيخ فشرع لك تنهاخو مشترك ، فى أخذه فمجز عن حمله وحده فأشار الشيخ إلى بعض أصحابه بمعاونته ، ومن اللطائف أن الإمام أبويوسف رحمه الله أتى بهدية من النقود فقيل له : الهدايا مشتركة ، فقال اللام لامهد أى الهدايا من الرطب والزبيب وأمثالهما ، فانظر الفرق البين بين علماء الظاهر والباطن ، اه . قلت : ما فعله الشيخ الزاهد كان جديراً بشأنه فإن مقتضى زهده كان ذلك ، وأما ما فعله الإمام أبو يوسف رحمه الله فكان جديراً بشأنه وكان حقاً عليه أن يفعل ذلك فإنه إمام من أئمة الفقه ، وأقواله وأفعاله حجة فى الفقه ، ولو لم يفعل ذلك لصارت مسألة فقهية ، ومن اللطائف ما حكى شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى الدر الثمين عن والده أنه رأى النبى ﷺ فى النوم كأنه أعطاه رغيماً فقال أبو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه : الهدايا مشتركة ، قال فقدّمته إليه فأخذ منه كسرة ، ثم قال عمر رضى الله تعالى عنه : الهدايا مشتركة ، فقدّمته إليه فأخذ منه كسرة ، ثم قال عثمان رضى الله تعالى عنه : الهدايا مشتركة ، فقلت : إن قسمتم الرغيف بينكم فأى شيء يبقى لهذا الفقير ؟ فامسك ، انتهى مختصراً . وبسط فى أنفاس العارفين هذه القصة وذكر فيه سبب انقياده للشيخين دون ذى النورين رضى الله تعالى عنهم أجمعين ١٢ .

(١) قال الحافظ : ذكر المصنف فى الباب حديثين ، أحدهما : حديث أبي هريرة الماضى ، ووجه الدلالة منه أن النبى ﷺ وهب لصاحب السن القدر الزائد على حقه ولم يشاركه فيه غيره ، وهذا مصير من المصنف إلى اتحاد حكم الهبة والهدية وقد تقدم ما فيه ، ثانيهما : حديث ابن عمر فى هبة النبى ﷺ له البكر الذى كان راكمه ، ووجه الدلالة منه لترجمة ظاهر كما تقرر من حديث أبي هريرة وقد نازعه الإسماعيلي فيه ، والذى يظهر أن المصنف أراد إلحاق المشاع فى ذلك

(باب هدية ما يكره لبسه)

إما مطلقاً كالمصور أو خاصة للرجال كالحرير وغيره وجواز (١) هديته لإمكان الانتفاع به بجهة أخرى غير اللبس .

بغير المشاع وإلحاق الكثير بالتقليل لعدم الفارق ، اه . وفي العيني تحت حديث ابن عمر هذا قال الإسماعيلي : هذا الحديث لادخل له في هذا الباب فلا مطابقة بينه وبين الترجمة ، قلت : لأن هبة لشخص معين فلا مشاركة غيره فيها ، وقال ابن بطال هبته لابن عمر مع الناس فلم يستحق أحد منهم فيه شركة ، قلت : هذا عجيب لأن الشخص إذا وهب لأحد شيئاً وهو بين الناس فهل يتوهم فيه أنهم يشاركونه فيه حتى يقال هذا هبة وهبت لشخص وعنده جلساؤه فهم شركاؤه فيه بل كل منهم يتحقق أن هذا هو اللاحق لتعينه من جهة الواهب ، اه . قلت : لم أتحصل بعد ليراد الإسماعيلي ولا ما أورده العلامة العيني على ابن بطال لأن غرض الإمام البخاري بالترجمة وهو عدم الاشتراك في الهدية ظاهر دفعاً لما يتوهم من حديث ابن عباس رضي الله عنه وهو واضح من حديث أبي هريرة وابن عمر كما أفاده الشيخ قدس سره ، ثم قال العيني قال بعضهم : هذا مصير من المصنف إلى اتحاد حكم الهبة والهدية ، قلت : هذا أعجب من ذلك وكيف بينهما اتحاد في الحكم ؟ بل بينهما تغاير في الحكم وتباين ، لأن الهبة عقد من العقود يحتاج إلى إيجاب وقبول وقبض ، والهدية ليست كذلك ، وأيضاً قد يشترط العوض في الهبة ولا يشترط في الهدية ، اه . قلت : وتقدم في أول كتاب الهبة الفرق بينها وبين الهدية ١٢ .

(١) الضمير إلى النوع الأول وهو ما يكره لبسه مطلقاً ، قال الحافظ : الكراهة أعم من التحريم والتنزيه ، وهدية مالا يجوز لبسه جائز ، فإن لصاحبه التصرف بالبيع والهبة لمن يجوز لبسه كالنساء ، ويستفاد من الترجمة الإشارة إلى منع مالا يستعمل أصلاً للرجال والنساء كآنية الأكل والشرب من ذهب وفضة ، اه .

(باب قبول الهدية من المشركين)

يعنى (١) بذلك أن المنهى عنه إنما هو القبول على جهة المودة أو ما يورث المودة لا مطلقاً.

وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه لاسيما على مذهب الحنفية والشافعية ، والعجب من الحافظ كيف استفاد من الترجمة الإشارة إلى منع مالا يستعمل أصلاً كآنية الذهب والفضة ، ومذهب الشافعية جواز اتخاذها ، قال ابن قدامة في الشرح الكبير: قال شيخنا : لا يختلف المذهب فيما علنا في تحريم اتخاذ آنية الذهب والفضة ، وحكى عن الشافعى إباحته لتخصيص النهى بالاستعمال ولأنه لا يلزم من تحريم الاستعمال تحريم الاتخاذ كما لو اتخذ الرجل ثياب حرير ، وذكره بعض أصحابنا وجهاً في المذهب ، وإنما أن ما حرم استعماله مطلقاً حرم اتخاذه على هيئة الاستعمال كالملامى ، وأما ثياب الحرير فإنها تباح للنساء وتباح التجارة فيها فحصل الفرق ، وأما تحريم استعمالها فهو قول أكثر أهل العلم ، منهم أبو حنيفة ومالك ، وعن معاوية بن قرة أنه قال لا بأس بالشرب من قدح فضة ، وعن الشافعى قول : إنه مكروه غير محرم ، لأن النهى لما فيه من التشبه بالأعاجم فلا يقتضى التحريم إلى آخر ما بسط من دلائل الجمهور ، وفي الدرا المختار بعد ذكر كراهة الأكل والشرب من إناء ذهب وفضة للرجل والمرأة وكذا الاكتحال بهما وما أشبه ذلك من الاستعمال ، هذا فيما يرجع للبدن وأما لغيره تجملأً بأوان متخذة من ذهب وفضة فلا بأس به بل فعله السلف ، قال ابن عابدين : الأحسن ما فى القهستانى حيث قال : وفى الاستعمال إشعار بأنه لا بأس باتخاذ الأواني منهما للتجمل ، اهـ . قلت : وحديث الباب يؤيد أيضاً كلام الشيخ ، فإن عمر رضى الله تعالى عنه كسا الحلة أخاه بمكة مشركاً ، فكذا يجوز إهداء الأواني إليه ١٢ .

(١) قال الحافظ : كأنه أشار إلى ضعف الحديث الوارد في رد هدية المشرك

قوله : (فإن العايد في صدقته إلخ) نهاء عن الشراء وسماه (١) عوداً في الهبة لما أن المسامحة من البائع تستلزم العود في بعض أجزائه .

وهو ما أخرجه موسى بن عقبة في المغازي : « أن عامر بن مالك الذي يدعى ملاعب الأسنة قدم على رسول ﷺ وهو مشرك فأهدى له ، فقال : إني لا أقبل هدية مشرك ، الحديث ، رجاله ثقات إلا أنه مرسل ، وأخرج أبو داود والترمذي وغيرهما عن عياض بن حمار قال : أهديت للنبي ﷺ ناقة ، فقال : أسلفت ؟ قلت : لا . قال : إني نهيت عن زبد المشركين ، والزبد بفتح الزاي وسكون الموحدة الرفد ، صححه الترمذي وأبو خزيمة ، وأورد المصنف عدة أحاديث دالة على الجواز ، فجمع بينهما الطبري بأن الامتناع فيما أهدى له خاصة والقبول فيما أهدى المسلمين وفيه نظر لأن من جملة أدلة الجواز ما وقعت الهدية فيه له خاصة ، وجمع غيره بأن الامتناع في حق من يريد بهديته التردد والموالة والقبول في حق من يرجى بذلك تأنيسه وتأليفه على الإسلام وهذا أقوى من الأول ، وقيل : يحمل القبول على من كان من أهل الكتاب ، والرد على من كان من أهل الأوثان ، وقيل : يمتنع ذلك لغيره من الأمراء وأن ذلك من خصائصه ﷺ ، ومنهم من ادعى نسخ المنع بأحاديث القبول ومنهم من عكس ، وهذه الأجوبة الثلاثة ضعيفة فالنسخ لا يثبت بالاحتمال ولا التخصيص ، اهـ . وقال العيني بعد ذكر حديث عياض المذكور : قال الخطابي : يشبه أن يكون هذا الحديث منسوخاً لأنه قبل هدية غير واحد من المشركين : أهدى له المقوقس مارية والبغلة ، وأهدى له أكيدر دومة فقبل منهما ، وقيل إنما رد هديته ليغيظه بردها فيحمله ذلك على الإسلام ، وقيل ردها لأن للهدية موضعاً من القلب ولا يجوز أن يميل بقلبه إلى مشرك فردها قطعاً لسبب الميل ، وليس ذلك مناقضاً لقبول هدية النجاشي والمقوقس وأكيدر لأنهم أهل كتاب ، اهـ . ثم بسط العيني في الروايات الكثيرة الدالة على قبوله ﷺ الهدية من الكافرين ثم جمع بين ذلك بما تقدم في كلام الحافظ ١٢ .

(١) وهو واضح ويدل عليه لفظ الحديث وظنت أنه بائعه برخصه ،

قوله : (فقضى مروان بشهادته لهم) ولم يكن ثمة دعوى على أحد حتى يلزم الحكم بشاهد (١) ، بل كان استفساراً لينكشف الحال ، ويمكن أن يكون معه شاهد آخر وإيراد الرواية هنا المحض ما فيه من ذكر الصدقة (*) أو الهبة على صهيبي .

قال الحافظ : سمي الثراء عروداً في الصدقة لأن العادة جرت بالمساحمة من البائع في مثل ذلك لانه يشتري ، فأطلق على القدر الذي يسامح به رجوعاً ، وأشار إلى الرخص بقوله وإن أعطاه بدينه ، ويستفاد من قوله وإن أعطاه بدينه أن البائع كان قد ملكه ولو كان محسباً كما ادعاه من تقدم ذكره . وجاز يمه لكونه صار لا ينتفع به فيما حبس له لما كان له أن يبيعه إلا بالقيمة الواقعة ولا كان له أن يسامح منها بشيء . وله كان المشتري هو المحبس ، وقد استشكله الاسماعيلي وقال : إذا كان شرط الوافى ما تقدم ذكره في حديث ابن عمر رضى الله عنهما في وقف عمر لا يباع أصله ولا يوهب ، فكيف يجوز أن يباع الفرس الموهوب وكيف لا ينهى بائعه أن يبيع من يمينه ، قال : فاعل معناه أن عمر جعله صدقة يعطيها من يرى رسول الله ﷺ إعطاءه فأعطاهما النبي ﷺ الرجل المذكور فجري منه ما ذكر ، وقال الحديث أيضاً قبل ذلك : قوله « في سبيل الله » ظاهره أنه حمله عليه حمل تملك ليجزى به . إذ لو كان حمل تحبیس لم يجز بيعه ، وقيل بلغ إلى حالة لا يمكن الاتفاق به فيما حبس فيه وهو مقتدر إلى ثبوت ذلك ، ويدل على أنه تملك قوله العائد في هبته ولو كان حبساً لقال في حبسه ووقفه ، وعلى هذا فالمراد بسبيل الله الجهاد لا الوقف ، فلا حجة فيه لمن أجاز بيع الموقوف إذا بلغ غاية لا يتصور الاتفاق به فيما وقف له ، اهـ . قلت : وقد تقدم شيء من الكلام على هذا الحديث في كتاب الزكاة في باب هل يشتري صوته ، وتقدم فيه اختلاف الأئمة في جواز شراء المتصدق صدقته ١٢ .

(١) أشار إلى مسألة خلافية شهيرة وهي القضاء بشاهد وعين يأتي بيانها في آخر

الشهادات ، قال الحافظ : قوله « لأعطى » بفتح اللام هى لام القسم كأنه أعطى الشهادة حكم القسم ، أو فيه قسم مقدر أو عبر عن الخبر بالشهادة والخبر يؤكّد بالقسم كثيراً وإن كان السامع غير منكر ، ويؤيد كونه خبراً أن مروان قضى لهم بشهادة ابن عمر رضى الله عنهما وحده ولو كانت شهادة حقيقة لاحتاج إلى شاهد آخر ، ودعوى ابن بطلال أنه قضى لهم بشهادته ويمينه فيه نظر لأنه لم يذكر في الحديث وقد استدلل به بعض المتأخرين لقول بعض السلف كشریح أنه يكفى الشاهد الواحد إذا انضمت إليه قرينة تدل على صدقه ، وترجم أبو داود في السنن « باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم » وساق قصة خزيمه في سبب تسميته ذا الشهاداتين وهى مشهورة والجمهور على أن ذلك خاص بخزيمه ، وقال ابن التين : يحتمل أن يكون مروان أعطى ذلك من يستحق عنده العطاء من مال الله ، فإن كان النبي ﷺ أعطاه كان تنفيذاً له وإن لم يكن كان هو المذنب للعطاء ، قال : وقد يكون ذلك خاصاً بالنبي كما وقع في قصة أبي قتادة حيث قضى له بدعواه وشهادة من كان عنده السلب ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى بوب عليه بياب بلا ترجمة ، قال الحافظ : كذا للجميع بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذى قبله ، ومناسبتة لها أن الصحابة بعد ثبوت عطية النبي ﷺ ذلك لصهيب لم يستفصلوا هل رجع أم لا ؟ فدل على أن لا أثر للرجوع في الهبة ، اهـ . وما أفاده الحافظ ظاهر لأن المعروف أن الباب بلا ترجمة كالفصل لما قبله ، وتعقب عليه العيني فقال : قال ابن بطلال : ذكر هذا الحديث في كتاب الهبة لأن فيه أن النبي ﷺ وهب صهيماً ذلك ، وقال ابن التين أتى البخارى بهذه القصة هنا لأن العطايا نافذة ، وقال بعضهم : ومناسبتة فذكر كلام الحافظ : ثم قال : أما ما ذكره ابن بطلال وابن التين فله وجه ما ، وأما القول الثالث فلا وجه له أصلاً لأن الموهوب له إذا مات لارجوع فيه أصلاً عند جميع العلماء ،

قوله : (نعم الصدقة) وباقى الرواية (١) كما تقدمت .

أما عند الحنفية فلأن الرجوع امتنع بالموت ، وأما عند غيره فلا رجوع من الأول أصلاً إلا فى موضع مخصوص ، واستفصال الصحابة وعدم استفصالهم فى الرجوع وعدمه بعد موت الواهب لا دخل له هنا فلا فائدة فى قوله فدل على أن لا أثر فى الرجوع فى الهبة لأن الرجوع لم يبق أصلاً ، فالرجوع وعدمه غير مبين على الاستفصال وعدمه ، حتى يكون عدم استفصالهم دالاً على عدم الرجوع ، وعدم الرجوع هنا متحقق بدون ذلك ، أقول لذكر هذا الحديث هنا وجه حسن وهو أنه أشار به إلى أن حكم الهبة عند وقوع الدعوى بين المتواهبين أو بين ورثتهم حكم سائر الدعاوى فى أبواب الفقه فيما يحتاج إليه من الحاكم وإقامة الشهود واليمين وغير ذلك فافهم ، اهـ . قلت : وأنت خير بأن الأوضح ما قاله الحافظ فإنه على قول ابن بطلان وابن التين وكذا العيني : لا يبق لهذا الباب تعلق بالباب السابق ثم ما تقدم من كلام ابن التين فى كلام الحافظ ذكره العلامة العيني أوضح منه إذ قال : قال ابن التين : قضاء مروان بشهادة ابن عمر يحتمل وجهين : أحدهما أنه يجوز له أن يعطى من مال الله من يستحق المطاء فينفذ ما قيل له أن سيدنا رسول الله ﷺ أعطاه ، فإن (*) لم يكن كذلك كان قد أمضاه وإن كان غير ذلك كان هو المعطى عطاء صحيحاً ، وقد يكون هذا خاصاً فى النوى لأنه ﷺ أعطى أبا قتادة بدعواه وشهادة من كان السلب عنده ، والوجه الثانى أنه ربما حكم الإمام بشهادة المبرز فى العدالة وحده ، وقد قال بعض فقهاء الكوفة حكم شريح بشهادتى وحدى فى شيء ، قال : وأخطأ شريح ، قال والوجه الأول هو الصحيح ، اهـ ١٢ .

(١) وهو ظاهر ، قال الحافظ : يعنى أن عبد الله بن يوسف وإسماعيل يعنى ابن أبى أويس روياه بلفظ : نعم الصدقة اللقمة الصنى منحة ، وهذا هو المشهور عن مالك ، وكذا رواه شعيب عن أبى الزناد كما سيأتى فى الأشربة ، قال ابن التين : من

(*) كذا فى الأصل والصواب بدله عن الظاهر فإن كان كذلك ١٢ .

قوله : (فاستطعنا أن نبلغ خمس عشرة إلخ) لعدم (١) ظهورها إذ ذاك بالبال وعدم حضورها فوراً لأنه لم يكن أحد منهم يعلمها .

روى نعم الصدقة روى أحدهما بالمعنى لأن المنحة العطية والصدقة أيضاً عطية ، قلت : لا تلازم بينهما فكل صدقة عطية وليس كل عطية صدقة ، وإطلاق الصدقة على المنحة مجاز ولو كانت المنحة صدقة لما حلت للنبي ﷺ بل هي من جنس الهبة والهدية اهـ . وتعقب المعنى على كلام الحافظ إذ قال : أراد ابن التين بقوله : روى بالمعنى المعنى اللغوي ، ولا فرق في اللغة بين العطية والمنحة والصدقة والهبة والهدية لأن معنى العطية موجود في الكل بحسب اللغة ، وإنما الفرق بينها في الاستعمال ، ألا ترى أنه لو تصدق على غني يكون هبة ، ولو وهب لفقير يكون صدقة ، وقال ابن بطال : المنحة تملك المنافع لا تملك الرقاب ، والسنة أن يرد المنحة إلى أهلها إذا استغنى عنها كما رد رسول الله ﷺ إلى أم أنس ، ولما فتح الله على رسوله غنائم خيبر رد المهاجرون إلى الأنصار منافعهم وثمارهم كما سيأتي . الآن ، اهـ . قلت : الأوجه ما قال المعنى وابن التين فإنه لا مانع من إطلاق أحدهما على الآخر ، وتطلق الصدقة على كل ما يثاب عليه ، قال ﷺ : د بضة أحدهم صدقة ، ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال ابن بطال ما ملخصه : ليس في قول حسان ما يمنع من وجدان ذلك ، وقد حضن ﷺ على أبواب من أبواب الخير والبر لا تحصى كثرة ومعلوم أنه ﷺ كان عالماً بالأربعين المذكورة ، وإنما لم يذكرها لمعنى هو أنفع لنا من ذكرها وذلك خشية أن يكون التعمين لها مزهداً في غيرها من أبواب البر ، قال : وقد باننى أن بعضهم تطلبها فوجدوها تزيد على الأربعين فما زاده إعانة الصانع والصنعة للأخلاق وإعطاء شسع النعل واستر على المسلم والذب عن عرضه وإدخال السرور عليه والتفسيح في المجلس والدلالة على الخير والكلام الطيب والغرس والزرع والشفاة وعيادة المريض والمصافحة والمحبة في الله والبغض لأجله والمجالسة لله والتزاور والنصح والرحمة ، وكلها في الأحاديث الصحيحة ، قلت : وقد بسط العلامة

العيني في تخريج الروايات الواردة في هذه الأشياء المذكورة ، قال الحافظ : وفيها ما قد ينازع في كونه دون منيعة العنز ، وحذفت بما ذكره أشياء قد تعقب ابن المنير بعضها وقال الأولى أن لا يعنى بعدها لما تقدم ، وقال الكرماني : جميع ما ذكره رجم بالغيب ثم أتى عرف أنها أدنى من المنيعة ، قال الحافظ : وإنما عرفت بما ذكرته منها تقريب الخمس عشرة التي عدها حسان بن عمية ، وهي إن شاء الله لا تخرج عما ذكرته ، ومع ذلك فأنا موافق لابن بطلال في إمكان تتبع أربعين خصلة من خصال الخير أدناها(*) منيعة العنز ، وموافق لابن المنير في رد كبير ما ذكره ابن بطلال بما هو ظاهر أنه فوق المنيعة ، وحكى الكرماني قول ابن بطلال المذكور مع ذكر الروايات التي ذكرها ابن بطلال ، وحكاها العيني أيضاً ، ثم قال هذا الكلام رجم بالغيب لاحتمال أن يكون المراد غير المذكورات من سائر الأعمال الخيرية ، ثم إنه من أين عرف أن هذه أدنى من المنحة لجواز أن تكون مثلها ، ثم فيه تحكم حيث جعل السلام منه ولم يجعل رد السلام منه ، مع أنه صرح في هذا الحديث الذي نحن فيه به ، وكذا جعل الأمر بالمعروف منه بخلاف النهي عن المنكر ، وفيه أيضاً تكرار لدخول الأخير وهو الأربعون تحت ما تقدم ، وقال القسطلاني : قال ابن بطلال : قول حسان دفا استطعنا ، ليس بمانع أن يوجد غيرها ثم عدد خصالا كثيرة تعقبه ابن المنير في بعضها فقال : التعداد سهل ولكن الشرط صعب وهو أن يكون كل ما عدد الخصال دون منيعة العنز ولا يتحقق فيما عده ابن بطلال بل هو منكمس ، وذلك أن من جملة ما عده نصرته المظلوم والذب عنه ولو بالنفس وهذا أفضل من منيعة العنز ، والاحسن في هذا أن لا يعد ، لأن النبي ﷺ أتاهم وما أبهم الرسول كيف يتعاق الأمل بديانته من غيره ، مع أن الحكمة في إبهامه

(*) كذا في الأصل والصواب بدله عن الظاهر أعلاها ٢٢ ز .

قوله : (قال بعض الناس هذه عارية) وأنت تعلم أنه أقر بنفسه في الترجمة أن المدار على العرف فلا يراد لإيراده (١) على الإمام لأنه رضى الله عنه وإنما حكم على حسب عرفه والكسوة مستعملة في الهبة فكانت كذلك .

أن لا يحتقر شيء من وجوه البر وإن قل ، ١٢٥١ .

(١) كلام الشيخ رحمه الله تعالى مبنى على ما هو المعروف بين الناس أن قول البخارى في صحيحه : « قال بعض الناس ، يكون رداً على الخفية ، ولذا قال الكرماني مهنا : قوله « بعض الناس ، قيل : أراد به الخفية ، وغرضه أنهم يقولون أنه إذا قال أخدمتك هذا العبد فهو عارية ، وقصة هاجرتدل على أنه هبة ، اه . وقد عرفت فيما سبق منى في كتاب الزكاة فى « باب الركاز ، وهو أول المواضع التى قال فيها البخارى قال بعض الناس : أن ما هو المعروف ليس بمطرد فهذا الموضع الذى نحن بصدده لم يتفرد فيه الخفية بل هى مسألة إجماعية ، قال الحافظ فى الفتح : قوله « باب إذا قال أخدمتك إلخ ، قال ابن بطال : لا أعلم خلافاً أن من قال أخدمتك هذه الجارية أنه قد وهب له الخدمة خاصة ، فإن الإخدام لا يقتضى تملك الرقبة ، كما أن الإسكان لا يقتضى تملك الدار ، قال : واستدل به بقوله « فأخدمها هاجر ، على الهبة لا يصح ، وإنما صححت الهبة فى هذه القصة من قوله : « فاعطوها هاجر ، قال : ولم يختلف العلماء فيمن قال : كسوتك هذا الثوب مدة معينة أن له شرطه وإن لم يذكر أجلاً فهو هبة ، وقد قال تعالى « فكفارته إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم » ، ولم تختلف الامة أن ذلك تملك للطعام والكسوة ، قال الحافظ : « الذى يظهر أن البخارى لا يخالف ما ذكره عند الإطلاق وإنما مراده أنه إن وجدت قرينة تدل على العرف حمل عليها وإلا فهو على الوضع فى الموضعين ، فإن كان جرى بين قوم عرف فى تنزيل الإخدام منزلة الهبة فأطلقه شخص وقصد التملك نفذ ، ومن قال هى عارية فى كل حال فقد خالفه ، اه .

قلت : ما أفاده الحافظ غاية توجيه لكلام البخارى وإلا فالظاهر أن ميل البخارى فى ذلك خلاف الجمهور ، وإلا فهل ترى إن جرى بين قوم عرف فى تنزيل الكسوة منزلة العارية فهل يكنى حينئذ عارية اللباس فى الكفارة ؟ وفى القسطلانى : قال ابن المنير : الكسوة للتملك بلا شك لأن ظاهره الاصل لا يراد ، إذ أصلها مباشرة الإلباس ، لكننا نعلم أن المعنى إذا قال للفقير : كسوتك هذا الثوب لا يعنى أننى باشرت إلباسك إياه ، فإذا تعذر حمله على الوضع حمل على العرف وهو العطية ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد جعفر المكي قوله : قال بعض الناس ليس هذا اعتراضا على ما منارحه الله بل هو بيان للسألة عنده وكيف يكون اعتراضا وقد صرح بقوله على ما يتعارف الناس أن المدار على العرف ، وقوله : وإن قال كسوتك ، من كلام البخارى أو من كلام بعض الناس ، ثم اعلم أن أخدمتك وكسوتك مشتركان بين الهبة والعارية فإذا عريا عن القرائن والعرف يكون أخدمتك عارية وكسوتك هبة ، اهـ . وفى تقريره الآخر قوله : على ما يتعارفه الناس ، ليس للتقيد بل هو بيان للواقع ، فإن الناس تعارفوا هذا اللفظ : أى أخدمتك فى الهبة ، وحاصل مذهبنا أن أخدمتك وكسوتك وحملتك إذا لم يتعارف فى الهبة ولا فى العارية فهى عارية . أما إذا تعارف فى الهبة كما كان فى زمان البخارى فهو هبة عندنا أيضاً لا عارية . فلا يتوجه اعتراضه علينا لأنه إنما قال بكونه هبة من غير تفصيل بالنظر إلى ذلك الزمان لأن التعارف فى ذلك الزمان كان بكونه هبة ، اهـ . كذا أفاده وفيه إجمال محل ، وإنما نقلته ههنا للتدبر فيه وإلا فقد تقدم فى كلام ابن بطال الإجماع على الكلمتين . وفى الفيض : د باب إذا قال أخدمتك إلخ ، الظاهر أن المصنف لم يحكم فى لفظ الإخدام بشئ وتركه على العرف ، فإن كان عرفهم أنه الهبة فهو هبة ، وإن كان أنه العارية فعلى ما تعارفوا ، وقوله : د قال

قوله : (له أن يرجع فيها) ولا ريب في صدق مقالته (١) تلك ، لأنه إن كان عارية فهو أحق به من الممرى له فلا يحظر من الرجوع وإن سلم كونه هبة فله أن يرجع فيه لجواز الرجوع في سائر الهبات فكذا هذا إذ لا فرق والله أعلم .

بعض الناس إلخ ، المراد به هنا أبو حنيفة رحمه الله ، وقد مر أن المصنف لا يريد به الرد دائماً ، والأقرب أنه اختار تفصيل الإمام الأعظم لأنه أيضاً فوضه على العرف ولما كان العرف في لفظ الخدمة أنه للعارية بخلاف الكسوة ظهر وجه الفرق بينهما ، ولعل أهل العرف حملوا الكسوة على الهبة لأن الثوب يلبس ويخلق فلا يكون المراد من كسوته إلا الإعطاء والهبة ، وإنما قلنا أنه واقفنا في المسألة لأنه لو أراد الخلاف لأخرج حديثاً يؤيد مرامه كما هو دأبه ، وإن سلبناه فردّه ضعيف جداً لوضوح الفرق بين اللفظين كما عرفت آنفاً ، اهـ . قلت : وأيضاً الفرق بينهما إجماعاً كما تقدم ١٢ .

(١) الضمير لبعض الناس ، وما أفاده قدس سره جواب عن الحنفية لإيراد البخاري ، وفي تقرير مولانا حسين علي النجاشي قوله : « حمل رجلاً ، يعني أن من حمل على نية الهبة فهي هبة أو يقول تملك ، وكان التعارف في هذا اللفظ في مكان الهبة فهي هبة كالعمرى لا يرجع فيه ، كما أنه عليه الصلاة والسلام نهى عمر وقال : « لا تعد في صدقتك وإن العائد كالكلب يقر ثم يعود » والحاصل أن الهبة لا رجوع فيه ، وقال بعض الناس يرجع في مواضع الرجوع وإن كان آثماً ، اهـ . قلت : وتوضيح ذلك أن الإمام البخاري رحمه الله ترجم بقوله « باب إذا حمل رجلاً فهو كالعمرى والصدقة » يعني لا يجوز الرجوع فيه ، ثم قال : وقال بعض الناس له أن يرجع ، قال الحافظ : قال ابن بطال : ما كان من الحمل على الخيل تملكاً المحمول عليه بقوله « هو لك » فهو كالصدقة ، فإذا قبضها لم يجوز الرجوع فيها ، وما كان منه تحبيساً في سبيل الله فهو كالوقف لا يجوز الرجوع فيه عند

الجمهور ، وعن أبي حنيفة رحمه الله أن الحبس باطل في كل شيء ، قال : والذي يظهر أن الإمام البخاري أشار إلى الرد على من قال بجواز الرجوع في الهبة ولو كانت للأجنبي وإلا فقد قدمنا تقرير أن الحمل المذكور في قصة عمر رضى الله عنه كان تملكاً وأن قول من قال كان تحييساً احتمال بعيد ، اهـ . والذي أشار إليه الحافظ بقوله « قدمنا تقريره » ، وهو ما ذكره في « باب لا يحل لأحد أن يرجع في هبته وصدقته » ، وتقدم اختلاف الأئمة في رجوع الوالد في « باب الهبة للولد » ، وتقدم الخلاف في العود في هبة الأجنبي في « باب هبة الرجل لامرأته إلخ » ، ولم يتكلم الشيخ قدس سره على العمري والرقبي لأنه بسط الكلام عليهما في الكرك المدي ، والمسائل أتت تقدمت في الكوكب لا يعيدها الشيخ في البخاري إلا نادراً ، قال صاحب الفيض : قوله في « وقال بعض الناس له أن يرجع فيها » ، ولا يتعين أنه أراد به خلاف الإمام الأعظم ، بل يمكن أن يكون على طريق نقل إحدى الجائزات ، ولذا لم يشدد في الكلام وكأنه رآه محتملاً أيضاً ، اهـ . وفي العيني : قال الداودي : قول البخاري هو كالعمري والصدقة تحكم بغير تأمل ، وقول من ذكر من الناس أصبح لأنهم يقولون المسلمون على شروطهم ، قال العيني : عند الحنفية قول الرجل « حملتك على هذا الفرس » لا يكون هبة إلا بالنية ، لأن الحمل هو الإركاب حقيقة فيكون عارية ولكنه يحتمل الهبة ، يقال حمل الأمير فلاناً على الفرس معناه ملكه إياه فيحمل على التملك عند نيته ، اهـ . قلت : ولا يذهب عليك أن ما قالوا إن الحبس باطل في كل شيء عند أبي حنيفة رحمه الله بحث فيه ابن عابدين في أول كتاب الوقف ، ففي الدر المختار هو حبس لعين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة ولو في الجملة ، والأصح أنه عنده جائز غير لازم كالعارية ، وعندهما هو حبسها على ملك الله تعالى وصرف منفعتها على من أحب فيلزم فلا يجوز له إبطاله ولا يورث عنه وعليه الفتوى ، قال ابن عابدين : قال في الإسعاف : هو جائز عند

علائنا أى حنيفة وأصحابه ، وذكر فى الاصل كان أبو حنيفة لا يميز الوقف فأخذ
بعض الناس بظاهر هذا اللفظ وقال لا يجوز الوقف عنده ، والصحيح أنه جائز عند الكل ،
وإنما الخلاف بينهم فى اللزوم وعدمه فعنده يجوز جواز الإعارة فتصرف منفعة
إلى جهة الوقف مع بقاء العين على حكم ملك الواقف ، ولو رجع عنه حال حياته
جاز مع الكراهة ويورث عنه ولا يلزم إلا بأحد أمرين : إما أن يحكم به القاضى ،
أو يخرج مخرج الوصية ، وعندهما يلزم بدون ذلك ، وهو قول عامة العلماء وهو
الصحيح إلى آخر بحث فيه ، وبسط صاحب الهداية فى دلائل الفريقين وما أورد
عليه ابن الهمام أجاب عنه صاحب الحد ١٢ .

كتاب الشهادات^(١)

• (د يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم ، إلخ) ودلالة الرواية (٢) على الترجمة من حيث أن فيه الأمر بالإشهاد (٣) .

(١) قال الحافظ جمع شهادة وهي مصدر شهد يشهد ، قال الجوهري : الشهادة خبر قاطع والشهادة ، المعاينة مأخوذة من الشهود أى الحضور لأن الشاهد مشاهد لما غاب عن غيره ، وقيل مأخوذ من الإعلام ، اهـ . وفي العيني : يعنى بالشهادة الحضور ، قال عليه السلام : « الغنيمة لمن شهد الواقعة » ، أى حضرها ، والشاهد أيضاً يحضر مجلس القاضى ومجلس الواقعة ، ومعناها شرعاً إخبار عن مشاهدة وبيان لا عن تخمين وحسبان ، اهـ . وفي الفيض قال الفقهاء : إن لإثبات الحق على الغير يسمى دعوى ، وإثبات حق الغير على نفسه يسمى إقراراً ، وإثبات حق الغير على الغير يسمى شهادة ، اهـ ١٢ .

(٢) وهي قوله : « باب ما جاء في البينة على المدعى » وأشار بقوله : من حيث أن فيه الأمر بالإشهاد إلى قوله عز وجل في الآية المذكورة : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » الآية ١٢ .

(٣) بياض في الأصل بعد ذلك قريباً من سطر ورابع ، ولم يتعرض لذلك في تقريرى الشيخين المكي والنجاشي ، ولعل الشيخ قدس سره أراد التنبيه على أن مجرد الأمر بالاستشهاد لا يقتضى كون البينة على المدعى ، وقال العيني تبعاً للكرمانى وجه الاستدلال بالآية للترجمة أنه لو كان القول قول المدعى من غير بينة لما احتيج إلى الكتابة والإملاء والإشهاد عليه ، فلما احتيج إليه دل على أن البينة

قوله : (وباأيها الذين آمنوا كونوا قوامين) ودلالته على (١) الترجمة من حيث أن المذكور في الآية الشهادة ولو على الوالدين والأقربين والشهادة عليهم تقتضى كونهم مدعى عليهم فلزِم بذلك أن البيئة على المدعى (٢) عليه ، دون المدعى .
قوله : (فقال لا نعلم إلا خيراً) وإنما دفع (٣) بذلك ما يتوهم أن هذا اللفظ ليس فيه تصريح بتزكيته بحسب الواقع وإنما هو إخبار عن علمه .

على المدعى ، وقال ابن بطل : الأمر بالإملاء يدل على أن القول قول من عليه الشيء ، وأيضاً أنه يقتضى تصديقه فيما عليه ، فالبيئة على مدعى تكذيبه ، ١٢٥١ .
(١) وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه بما قال العيني تبعاً للكرمانى إذ قال : وجه الدلالة أن الله تعالى قد أخذ عليه أن يقر بالحق عن نفسه فالقول قول المدعى عليه فإذا كذبه المدعى ففعله البيئة ، ١٢٥١ .

(٢) هكذا في الأصل وفيه زلة قلم والصواب عكسه أى البيئة على المدعى دون المدعى عليه ، ثم قال الحافظ : لم يسق المصنف في الباب حديثاً إما اكتفاء بالآيتين ولما إشارة إلى الحديث الماضى قريباً في ذلك في آخر باب الرهن ، اهـ . قلت : أشار الحافظ بذلك إلى ما تقدم في آخر الرهن من حديث عبد الله بن مسعود رضى الله عنه وفيه قوله ﷺ : « شاهدك أو يمينه » وتعقب العلامة العيني على كلام الحافظ إذ قال بعد ذكر قوله : وهذا الوجه فيه بعد لا يخفى ، اهـ . قلت : ولم أتحصل بعد وجه البعد ، فإن هذا أصل مطرد من أصول التراجم ، وهو الأصل السابع والعشرون من الأصول المذكورة في المقدمة ١٢ .

(٣) أبدع الشيخ قدس سره في مرام البخارى وأجاد فإنه لطيف ، والظاهر عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة خلافة شهيرة وهى أن المزكى إذا عدل رجلاً فقال لا نعلم إلا خيراً ، هل يمكن في التعديل أم لا ؟ قال الحافظان ابن حجر والعيني : قال ابن بطل : حكى الطحاوى عن أبي يوسف أنه قال : إذا قال ذلك قبلت شهادته واحتجوا بحديث الإفك ، وعن محمد : لا بد أن

وحاصل الدفع أن المرء لا يخبر إلا عن علمه ، فلم يصرح في الشهادة بهذا القيد لكان المراد هو الإخبار عن علمه أيضاً لا عن الواقع ، إذ لا وقوف عليه .
قوله : (من يعذرني) أى يجعلني ^(١) معذوراً إن عاقبته .

(باب شهادة المختبئ ^(٢))

يقول المعدل هو عدل جائز الشهادة ، والأصح أنه يكتفى بقوله هو عدل ، وأنكر مالك رحمه الله أن يكون ذلك تركية حتى يقول رضى أى بالقصر ، وقال الشافعى : حتى يقول عدل ، وفى قول عدل على ولى ، وفى التوضيح : الأصح عندنا يعنى الشافعية أنه يكتفى أن يقول هو عدل ولا يشترط على ولى . ثم لا يقبله حتى يسأله عن معرفته ولا بد من معرفة المزكى حاله الباطنة ، فإن كان يعرفها يقبل وإلا لا ، انتهى مختصراً من الفتح والعينى . وفى الهداية قيل : لا بد أن يقول المعدل هو حر عدل جائز الشهادة لأن العبد قد يعدل ، وقيل يكتفى بقوله عدل لأن الحرية ثابتة بالدار ، وهذا أصح ، اهـ . ثم قال الحافظ : لم يبت البخارى الحكم فى الترجمة بل أورد ما مورد السؤال لقوة الخلاف فيها ، اهـ . وقلت : وظاهر ميل البخارى إلى ما حكى الطحاوى عن أبى يوسف إذ أورد فى الباب حديث الإفك وموضع الترجمة منه قول أسامة : أهلك ولا نعلم إلا خيراً ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : أى طلب من يعذره منه أى ينصفه ، قال الخطابى : يحتمل أن يكون معناه من يقوم بعذره فيما رى أهلى به من المكروه أو من يقوم بعذرى إذا عاقبته على سوء ما صدر منه ، ورجح النووى رحمه الله هذا الثانى ، وقيل : معنى من يعذرني من ينصرني ، والمذير الناصر ، وقيل : المراد من ينتمى لى منه وهو كالذى قبله ، ويؤيده قول سعد أنا أعذرک منه ، اهـ . وقال القسطلانى : يفتح حرف المضارعة وكسر الدال المعجمة من يقوم بعذرى إن كافأته على قبيح فعله ولا يلومنى ، اهـ . وذكر أيضاً المعانى المذكورة فى موضع آخر ١٢ .

(٢) بالحاء المعجمة والموحدة أى الذى يختبئ عند تحمل الشهادة ، قال الحافظ :

يعني بذلك من اكتفى بالسمع ولم يشترط الرؤية أورد فيه روايات لا تدل على ما ادعاه ، وأما قول الحسن فع (١) أنه لا يلزم تسليم قوله يمكن أنه شهد القصة ورآها وإن لم يشهده عليها ، وليس فيه تصريح بأنه لم ير القصة حتى يتم ما ادعاه ،

روى سعيد بن منصور أن عمرو بن حريث كان يجيز شهادته ويقول كذلك بفعل بالحاتن الفاجر ، وروى من طرق عن شريح أنه كان يرد شهادة الختبي وكذلك الشعبي وهو قول أبي حنيفة والشافعي في القديم ، وأجاز في الجديد إذا عين المشهود عليه ، اهـ . وفي العيني بعد قول عمرو بن حريث وبه قال الشافعي في الجديد ومالك وأحمد وإسحاق ، وروى عن شريح والشعبي والنخعي أنهم كانوا لا يجيزون شهادة الختبي ، وقالوا إنه ليس يعدل حين اختفى عن يشهد عليه ، وهو قول أبي حنيفة والشافعي في القديم ، اهـ . في المغني : المستخفي هو الذي يخفي نفسه عن المشهود عليه ليسمع لإقراره ولا يعلم به مثل من يجحد الحق علانية ويقر به سرّاً فيختبي شاهدان في موضع لا يعلم بهما ليسمعا لإقراره به ثم يشهدا به فشهادتهما مقبولة على الرواية الصحيحة وهو قول الشافعي ، وروى عن أحمد رواية أخرى : لا تسمع شهادتهما وهو اختيار أبي بكر وابن أبي موسى ، لأن الله تعالى قال : « ولا تجسوا » وروى عن النبي ﷺ أنه قال : « من حدث بمحدث ثم التفت فبى أمانة » ، يعني لا يجوز لسامعه ذكر عنه لالتفاتة وحذره ، وقال مالك : إن كان المشهود عليه ضعيفاً يتخدع لم يقبل عليه ، وإن لم يكن كذلك فقلت ، ولنا أنهما شهدا بما سمعا يقيناً قبلت شهادتهما كما لو علم بهما ، اهـ ١٢٠ .

(١) لأنه تابعى لحق للإمام أن يراحه مع أن أقوال التابعين فيه مختلفة ، فالمعروف عن شريح أنه كان يرد شهادة الختبي كما تقدم ، وما أفاده الشيخ من الإمكان ظاهر ، قال الحافظ في قول الحسن وصله ابن أبي شيبة ، قال : لو أن رجلاً سمع من قوم شيئاً فإنه يأتي القاضي فيقول لم يشهدوني ولكن سمعت كذا وكذا ، وهذا التفصيل حسن لأن الله تعالى قال : « ولا تكتُموا الشهادة » ، ولم يقل الإشهاد

وأما قول النبي ﷺ لو تركته بيّن لا حجة لم فيه ، لأنه كان (١) يرى ابن صياد والرؤية هي النشاط وكانت حاصلة فنقول لو أن المحتق رأى من الداخل من يتكلم ولو لم يشافهه ولم يواجهه بحيث يبصر كل منهما صاحبه جازت الشهادة لارتفاع علة المنع وهو ما في الأصوات من اختلاط واشتباه .

قوله : (ألا تسمع إلى هذه الخ) حاصل الاستلال (٢) بذلك أن خالداً أنكر على المرأة ماذا كرتها هذه عند النبي ﷺ ولم تكن يجرأ منه ، والجواب أن إنكاره هذا لم يكن إلا على ما سمعه من كلامها ولم يكن فيه خفاء وإنما الخفاء في تعيين المرأة من هي ؟ وهو الذي أنكرناه ولم يكن في الرواية تعرض عنه ، نعم لو استشهد خالد

فيفترق الحال عند الأداء ، فإن سمعه ولم يشهده وقال عند الأداء أشهدني لم يقبل ، وإن قال أشهد أنه قال كذا قبل ، اه . وهذا ظاهر في أنه سمعه منه ورآه التفريق في صيغة الأداء في أنه لا يقول إذ ذاك أشهدني ، بل يقول أشهد أني سمعت ؟ قال القسطلاني : إذا صرح المقر بالإشهاد فالأحسن أن يكتب الشاهد أشهدني بذلك فشهدت عليه حتى يخلص من الخلاف ، اه ١٢ .

(١) وهذا ظاهر ، قال الحافظ : الغرض منه قوله فيه وهو يختل أن يسمع من ابن صياد شيئاً قبل أن يراه ، وقوله في آخره لو تركته بين فإنه يقتضي الاعتماد على سماع الكلام وإن كان السامع محتجاً عن المتكلم إذا عرف الصوت ، وقوله يختل بفتح أوله وسكون المعجمة وكسر المشاة أى يطلب أن يسمع كلامه وهو لا يشعر ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره واضح فإنه ﷺ كان يرى ابن صياد مضطجماً في قطيفة ١٢ .

(٢) قال الحافظ رحمه الله تعالى : الغرض منه إنكار خالد على امرأة رفاعه ما كانت تكلم به عند النبي ﷺ مع كونه محجوباً عنها خارج الباب ، ولم ينكر النبي ﷺ ذلك ، فاعتماد خالد على سماع صوتها حتى أنكر عليها هو حاصل ما يقع من شهادة السمع ، اه . وأنت ترى ليس ههنا شهادة كما أفاده الشيخ ، وأما مجرد الاعتماد على السماع فلا ينكر ، والفرق بين الرواية والشهادة مما لا يخفى ١٢ .

بعد ذلك ثم شهد أنه سمع ذلك الكلام من امرأة رفاعه بعينها لكأن الرواية حجة لكم ، والحاصل أنا لا نتكر حصول العلم بالسمع ، والذي أنكرنا تعيين المتكلم فإنه لا يمكن دون رؤيته فلم يجوز له أن يشهد على معين بناء على أنه عرفه بصوته .

(باب إذا شهد^(١) شاهد أو شهود بشيء)

(١) قال الحافظ : تقدم هذا في باب العشر من كتاب الزكاة ، وأن المثلث مقدم على الثاني وهو وفاق من أهل العلم إلا من شذ ، ولا سيما إذا لم يتعرض إلا للنفي عنه ، وأشار إلى ذلك بقوله : وكذلك إن شهد شاهدان إلخ ، وقد اعترض بأن الشهادتين اتفقتا على الألف وانفردت إحداهما بالخمس مائة ، والجواب أن سكوت الأخرى عن خمسمائة في حكم نفيها ، اهـ . وتعقب العيني على قول الحافظ : هو وفاق من أهل العلم إذ قال فيه خلاف ، فقال الكرخي : المثلث أولى من الثاني ، وقال عيسى بن إبان : يتعارض المثلث والثاني فلا يرجح أحدهما على الآخر إلا بدليل مرجح ، فلأجل هذا الاختلاف ذكر أصحابنا في ذلك أصلاً كلياً جامعاً يرجع إليه في ترجيح أحدهما وهو أن النفي لا يخلو إما أن يكون من جنس ما يعرف بدليله بأن يكون مبناه على دليل ، أو من جنس ما لا يعرف بدليله بأن يكون مبناه على الاستصحاب دون الدليل ، أو احتمال الوجهان ، فالأول مثل الإثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما في القوة فيطلب الترجيح ويعمل بالراجح ، والثاني ليس فيه تعارض ، فالأخذ بالمثلث أولى ، والثاني ينظر في النفي فإن تبين أنه ما يعرف بالدليل يكون كالإثبات فيتعارضان فيطلب الترجيح ، وإن تبين أنه بناء على الاستصحاب فالإثبات أولى ، وهذه الأقسام صور موضعتها في الأصول ، اهـ . وفي نور الأنوار : المثلث أولى من الثاني عند الكرخي ، وعند ابن إبان يتعارضان أى يتساويان فيصار إلى الترجيح ، والأصل فيه أن النفي إن كان من جنس ما يعرف بدليله ، أو الراوى اعتمد دليل المعرفة كان مثل الإثبات وإلا فلا ، انتهى ملخصاً ثم بسط المؤلف في أمثلتها ١٢ .

أراد بالشهادة أعم منها ومن الإخبار فصح لإيراد حديث الفضل في هذا الباب ودلالة (١) الرواية عليه ظاهرة، فإنه اعتبر لإخبار المرأة السوداء وإثباتها الرضاع، ولم يعتبر لإخبار الثاني وإن كان اعتبار لإخبارها في التقوى دون الفتوى، ولا يضر ذلك لأن قوله في الترجمة يحكم بقول من شهد أعم من الحكم الواجب والمبني على الاحتياط.

(باب الشهداء العدول)

أى بحسب (٢) ما يبدو لنا من أحوالهم وبذلك ينطبق الحديث بالترجمة.

(١) قال الحافظ: حديث عقبة في قصة المرضعة الغرض منه أنها أثبتت الرضاع ونفاه عقبة فاعتمد النبي ﷺ قولها فأمره بفراق امرأته إما وجوباً عند من يقول به، وإما ندباً على طريق الورع، اهـ. وقال العيني: مطابقتها للترجمة غير ظاهرة لأنه ليس فيه شهادة ولا حكم، ولكن قال الكرماني: أمر النبي ﷺ بالمفارقة كالحكم، وإخبار المرضعة كالشهادة، ثم تعقب على قول الحافظ فقال: فيه نظر، قال القسطلاني: قوله «ففارقها» أى طلقها احتياطاً وورعاً لاحكاماً بثبوت الرضاع، قال ابن بطال: ويدل عليه الاتفاق على أنه لا يجوز شهادة امرأة واحدة في الرضاع إذا شهدت بذلك بعد النكاح، لكن تعقب في دعوى الاتفاق بأن شهادتها وحدها قول جماعة من السلف، ونقل عن أحمد حتى المالكية فإن عندهم رواية أنها تقبل وحدها لكن بشرط فشر ذلك في الجيران، اهـ. قلت: الرضاع المستفيض أمر آخر سيأتى قريباً في ترجمة مستقلة ١٢.

(٢) كما هو نص قول عمر رضي الله عنه ومعناه ثابت مرفوعاً كما سيأتى في البخارى في «باب بعث على وخالد إلى اليمن» إذ قال خالد: كم من مصل بقوله بلسانه ما ليس في قلبه، قال رسول الله ﷺ: «إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم» الحديث، وما أفاده الشيخ هو الظاهر من غرض الترجمة لأنه

ليس في الحديث ما يدل على مصداق العدل ، وبسط العيني الاقوال في تفسيره ،
والاوجه عندي أن ميل الإمام البخارى في ذلك إلى قول الإمام أبي حنيفة ، ففي
الهداية قال أبو حنيفة : يقتصر الحاكم على ظاهر العدالة في المسلم ولا يسأل عن حال
الشهود حتى يطمئن الخصم لقوله عليه الصلاة والسلام : « المسلمون عدول بعضهم
على بعض إلا محدوداً في قذف ، ومثل ذلك مروى عن عمر ، ولأن الظاهر هو
الانزجار عما هو محرم دينه وللظاهر كفاية إذ لا وصول إلى القطع إلا في الحدود
والقصاص ، فإنه يسأل عن الشهود لأنه يحتمل إسقاطها فيشترط الاستقصاء فيها ،
وقال أبو يوسف ومحمد : لا بد أن يسأل عنهم في السر والملائية في سائر الحقوق لأن
القضاء مبناه على الحجة وهي شهادة العدول فيتعرف عن العدالة ، وقيل هذا اختلاف
عصر وزمان والفتوى على قولها في هذا الزمان ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام
على المسألة في الأوجز ، فقد أخرج مالك في الموطأ عن ربيعة الرأي قال : قدم على
عمر رضى الله تعالى عنه رجل من أهل العراق ، فقال له : لقد جئتكم لأمر ماله
رأس ولا ذنب ، قال عمر رضى الله عنه وما هو ؟ قال شهادة الزور ظهرت بأرضنا ،
فقال عمر : أو قد كان ذلك ، قال نعم ، قال عمر رضى الله عنه : والله لا يوسر رجل
في الإسلام بغير العدول ، قال الباجي : معناه لا يوسر إلا بالصحابة الذين جميعهم
عدول أو بالعدل من غيرهم فن لم يكن من الصحابة ولم تعرف عدالته لم تقبل شهادته
وهذا مذهب مالك والشافعي ، وقال أبو حنيفة بمجرد الإسلام يقتضى العدالة حتى
يعرف فسقه ، وحكى أبو بكر الرازى أن ذلك إلى زمن أبي حنيفة لأن القرن
الثالث آخر القرون التي أئني عليها رسول الله ﷺ ، وأما بعد القرن الثالث
فلا يكفي في عدالتهم بمجرد الإسلام ، قال ابن رشد : انفقوا على اشتراط العدالة في
قبول شهادة الشاهد الايتين المذكورتين ، واختلفوا فيما هي العدالة ، فقال الجمهور :
هي صفة زائدة على الإسلام وهو أن يكون ملتزماً لواجبات الشرع ومستجاباته ،

(باب تعديل كم يجوز^(١))

ودلالة الرواية على الترجمة بحسب إطلاقها وعدم تقييدها بعدد دون عدد ، فإنها تدل بإطلاقها على الاكتفاء بتعديل واحد من المؤمنين أيضاً .

مجتنباً للحرمت والمكروهات ، وقال أبو حنيفة : يكفي في العدالة ظاهر الإسلام وأن لا نعرف منه جرحه إلى آخر ما بسط في الأوجز ، وقد أجاد مولانا الشيخ محمد حسين المكي في تقريره في شرح قول عمر رضى الله عنه إذ قال : « قوله إنما نأخذ إلخ ، فلم أن المدار على العدالة الظاهرة دون الباطنة ، وكان في زمن النبي ﷺ الاعتبار للوحي إذا عارضه الظاهر كما في قصة مالك بن دخن فإن ظاهره كان منافقاً ، لكن النبي ﷺ لما قال بالوحي إنه مؤمن صادق لم يعتبر ظاهره ، اهـ .

(١) قال الحافظ : أى هل يشترط في قبول التعديل عدد معين ؟ أورد فيه حديثي أنس وعمر في ثناء الناس بالخير والشر وفيهما قوله عليه الصلاة والسلام : « وجبت » قال ابن بطلال : فيه إشارة إلى الاكتفاء بتعديل واحد وفيه غموض ، وكان وجهه أن في قوله « ثم لم نسأله عن الواحد » ، إشعاراً بعيداً بأنهم كانوا يعتمدون قول الواحد في ذلك ، لكنهم لم يسألوا عن حكمه في ذلك المقام ، وسيأتي للمصنف بعد أبواب التصريح بالاكتفاء في التزكية بواحد ، وكأنه لم يصرح به ههنا لما فيه من الاحتمال ، انتهى مختصراً . قلت : ولا يبعد عندي أن الإمام البخارى أشار بالترجعتين إلى المذهبين ، قال الكرماني : قال ابن بطلال : اختلفوا في عدد المعدلين ، فقال مالك والشافعي : لا يقبل في الجرح والتعديل أقل من رجلين ، وقال أبو حنيفة : يقبل تعديل الواحد وجرحه ، اهـ . وذكر العيني أبا يوسف مع أبي حنيفة رحمه الله ، ومهداً مع الشافعي ، فالظاهر أن الإمام البخارى أشار بهذه الترجمة إلى المذهب الأول ، وبالاتية إلى المذهب الثاني ، وميل الإمام البخارى إلى المذهب الثاني لأنه صرح فيها بالحكم بكفاية تعديل الواحد ولم يصرح ههنا بالحكم ١٢ .

(باب الشهادة على الانساب والرضاع المستفيض إلخ)

يعنى (١) بذلك أنه يجوز له الشهادة بما فاض واشتهر من الأخبار (٢) ، وإن لم يشهد القصة بنفسه ، كإخبار النبي ﷺ بآرضاع ثوية أباسلة وإياه ، مع أنه لم يذكر إرضاعها لإيهما بنفسه النفيسة .

(١) قال الكرماني : قال ابن بطلال : مقصود هذا الباب أن ما صح من الانساب والموت والرضاع بالاستفاضة وثبت في النفوس لا يحتاج فيه إلى معرفة الشهود ولا إلى عددهم ، ألا ترى أن الرضاع الذي كان في الجاهلية وكان مستفيضاً معلوماً عندهم ثبت به الحرمة في الإسلام ، اهـ . قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لشهادة الاستفاضة ، وذكر منها النسب والرضاعة والموت القديم ، فأما النسب فيستفاد من أحاديث الرضاعة فإنه من لازمه وقد نقل فيه الإجماع ، وأما الرضاعة فيستفاد ثبوتها بالاستفاضة من أحاديث الباب فإنها كانت في الجاهلية وكان ذلك مستفيضاً عند من وقع له ، وأما الموت القديم فيستفاد منه حكمه بالإلحاق ، قاله ابن المنير ، واحتراز بالقديم عن الحادث ، والمراد بالقديم ما تطاول الزمان عليه ، وحده بعض المسالكية بخمسين سنة وقيل بأربعين ، اهـ . وقال العيني : معنى الباب أن ما صح من الانساب والرضاع والموت بالاستفاضة وثبت عليه بالنفوس وارتفعت فيه الريب والشك أنه لا يحتاج فيه لمعرفة عدد الذين بهم ثبت علم ذلك ولا يحتاج إلى معرفة الشهود ، ألا ترى أن الرضاع الذي في هذه الأحاديث المذكورة كلها كان في الجاهلية وكان مستفيضاً معلوماً عند القوم الذين وقع الرضاع بهم وثبت به الحرمة والنسب في الإسلام ١٢ .

(٢) قال العيني : يجوز عند مالك والشافعي والكوفيين الشهادة بالسماع المستفيض في النسب والموت القديم والنكاح ، وقال الطحاوي : إن شهادة السماع يجوز في النكاح دون الطلاق ، ويجوز عند مالك والشافعي الشهادة على ملك الدار بالسماع زاد الشافعي الثواب أيضاً ، ولا يجوز ذلك عند الكوفيين ، وقال مالك :

قوله: (هي ابنة أختي من الرضاعة) فيه الشهادة بالاستفاضة حيث أخبر النبي ﷺ بما سمعه من الناس ولم يتذكر بنفسه .

قوله: (لعمري من الرضاعة) واستشكل (١) تكرار عائشة في المسألة مع حصول العلم مرة في أول سؤالها ، والجواب أن الم الرضاعي يمكن فيه صور ثلاث : الأخ الرضاعي للأب النسبي ، وعكسه ، والأخ الرضاعي للأب الرضاعي ، والسؤال أولاً كان من أحد أقسامها ، ثم استشكل عليها الأمر في الثاني واستبعدت أن يكون الأخ الرضاعي لأبيها الرضاعي محرماً لها فافهم وبالله التوفيق .

لا تجوز الشهادة على ملك الدار بالسباع على خمس سنين ونحوها إلا بما يكثر من السنين وهو بمنزلة سباع الولاء ، وقال ابن القمام : شهادة السباع إنما هي عن أتت عليه أربعون سنة أو خمسون ، ١٢٥١ .

(١) قال العيني : اختلف العلماء في عم عائشة المذكور ، فقال أبو الحسن القابسي : هما عمان لعائشة من الرضاعة ، أحدهما أخو أبيها أبي بكر من الرضاعة الذي هو أبو القعيس ، وأبو القعيس أبوها من الرضاعة وأخوه أفلح عمها ، وقيل هو عم واحد وهو غلط فإن عمها في الحديث الأول ميت وفي الثاني حي جاء يستأذن ، قال النووي : الصواب ما قاله القاضي ، فإنه ذكر القولين ثم قال : قول القابسي أشبه ، لأنه لو كان واحداً لفهم حكمه من المرة الأولى ولم تحتجب منه بعد ذلك ، فإن قيل فإذا كانا عمين كيف سألته عن الميت فهلا اكتفت بأحد السؤالين ، فالجواب أنه يحتمل أن أحدهما كان عمّاً من أحد الأبوين والآخر منهما ، أو عمّاً أعلى والآخر أدنى ، أو نحو ذلك من الاختلاف ، فخافت أن يكون الإباحة مختصة بصاحب الوصف المسترسل عنه أولاً ، قال القرطبي : ويحتمل أنها نسيت القصة الأولى فأنشأت سؤالاً آخر أو جرزت تبديل الحكم ، انتهى مختصراً . قلت : توجيه النسيان بعيد لاسيما إذا كان للجمع بينهما وجوه كثيرة كما ترى ، وقال الحافظ : قوله ولو كان حياً ، يدل على أنه مات فيحتمل أن يكون أخاً لها آخر ، ويحتمل أن تكون ظنت أنه مات لعد عهداً به ثم قدم بعد ذلك فاستأذن ، وقال ابن التين : سئل الشيخ أبو الحسن

قوله: (والا الذين تابوا، الآية) استثناء^(١) من قوله «وأولئك هم الفاسقون»، لامن

عن ذلك فقال : هما عمان من الرضاة ، أحدهما رضع مع أبي بكر الصديق ، وهو الذى قالت فيه لو كان حياً ، والآخر أخو أبيها من الرضاة ، ويؤخذ من كلام عياض جواب آخر ، وهو أن أحد العمين كان أعلى والآخر أدنى ، أو أحدهما كان شقيقاً والآخر لأب فقط أو لأم فقط ، أو أرضعتها زوجة أخيه بعد موته والآخر فى حياته ، وقال ابن المرباط : حديث عم حفصة قيل حديث عم عائشة ، وهما متعارضان فى الظاهر لا فى المعنى ، لأن عم حفصة أرضعته المرأة مع عمر رضى الله عنه فالرضاة فيهما من قبل المرأة ، وعم عائشة إنما هو من قبل الفحل كانت امرأة أبي القعيس أرضعتها فجاء أخوه يستأذن عليها فأبى فأخبرها الشارح أن لبن الفحل يحرم كما يحرم من قبل المرأة ، فكأنه جوز أن يكون عم عائشة الذى سألت عنه فى قصة عم حفصة كان نظير عم حفصة فى ذلك ، فلذلك سألت ثانياً فى قصة أبي القعيس وهذا إن كان وجده منقولاً فلا محيد عنه وإلا فهو حمل حسن ، انتهى مختصراً ١٢٠ .

(١) بسط الشيخ قدس سره فى الاجوبة عن الحنفية فى مسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز وهى قبول شهادة المحدث فى القذف إذا تاب ، فى الأوجز عن المعنى : القاذف إن كان زوجاً لحقق قذفه بينة أو لعمان أو كان أجنبياً لحققه بالبينة أو بإقرار المقدوف لم يتعلق بقذفه فسق ولا حد ولا رد شهادة ، وإن لم يحقق قذفه بشئ من ذلك تعلق به وجوب الحد عليه والحكم بفسقه ورد شهادته لقوله عز اسمه : «والذين يرمون المحصنات ، الآية» ، فإن تاب لم يسقط عنه الحد وزال الفسق بلا خلاف ، وتقبل شهادته عندنا ومالك والشافعى وإسحاق وجماعة ذكر أسمائهم فى الأوجز ، وقال الحسن والنخعي والثوري وأصحاب الرأى وغيرهم : لا تقبل شهادته إذا جلد وإن تاب ، وعند أبي حنيفة لا ترد شهادته قبل الجلد وإن لم يتب ، فالخلاف معه فى الفصلين ، أحدهما : أنه عندنا يسقط شهادته بالقذف

قوله «لا تقبلوا لهم شهادة أبداً»، أما أولاً فلأنه (١) لو لم يتصل بالآخر لكان متصلاً
بأثلاثه بأسرها إذ لا مرجح لاتصاله باثنين منها مع أنه لا معنى لقوله «فاجلدوهم
ثمانين جلدة إلا الذين تابوا»، لاتفاق العلماء كافة على أن التوبة لا تسقط الحد فوجب

إذا لم يحققه، وعند أبي حنيفة ومالك لا تسقط إلا بالجلد، والثاني: إذا تاب قبلت
شهادته وإن جلد، وعند أبي حنيفة: لا تقبل بعد الجلد، وتعلق بقوله تعالى: «ولا
تقبلوا لهم شهادة أبداً، انتهى مختصراً، وسيأتي البسط في ذلك ١٢.

(١) وتوضيح ذلك على ما في الأوجز أن الله عز وجل أوجب في الآية
المذكورة على القاذف إذا لم يقيم البيضة على صحة ما قال ثلاثة أحكام: الأول أن
يجلد ثمانين، الثاني: ترد شهادته أبداً، الثالث: أنه فاسق عند الله وعند الناس،
ثم استثنى الله عز وجل منها التائب، واتفق العلماء على أن الحكم الأول لا يتناوله
الاستثناء فإن الجلد لا يسقط عنه سواء تاب أو لم يتب إلا ما قال الحافظ، بالغ
الشعبي رحمه الله فقال: إن تاب القاذف قبل إقامة الحد سقط عنه، اهـ. واتفقوا
أيضاً على أن الحكم الثالث المتصل بالاستثناء داخل فيه، فإن الفسق يرتفع عند
الجميع بنص الكتاب، واختلفوا في الحكم المتوسط هل يلحق بالأول أو الآخر؟
فقال الأئمة الثلاثة ومن معهم: هو ملحق بالآخر ويرتفع بالتوبة حكم رد
الشهادة أيضاً لأن الاستثناء إذا تعقب جملاً بعضها معطوف على بعض ينصرف
الاستثناء إلى الكل، فكذلك ههنا إلا أن الأول خرج منه بالإجماع فبقي الآخران
داخليين في الاستثناء، وقالت الحنفية ومن معهم إن الاستثناء يتعلق بأثالث فقط
لأن الأصل فيه أن يتعلق بالملحق، ولو سلم تعلقه بالجميع فهو ممنوع ههنا لخروج
الأول منه إجماعاً، ولا وجه لتعلقه بالاثنتين من الجمل الثلاثة، فإنه إما أن يتعلق
بالكل وهو ممنوع، أو يتعلق بالآخر وهو واضح، اهـ. وفي نور الأنوار:
الاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض ينصرف إلى الجميع كالشرط
عند الشافعي، وعندنا ينصرف إلى ما يليه بخلاف الشرط لأنه مبدل، لأن الاستثناء

الحكم باتصال الاستثناء بالآخر فقط ، وأما ثانياً فلا اتفاق القراء على وقف (١) الجيم بعد قوله « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، والوقف بالجيم عندهم إنما يكون حيث يكون الوقف أرجح من الوصل ، فإذا ترجح الوقف عليه كان قوله « وأولئك هم

يخرج الكلام من أن يكون عاملاً في الجميع فيبغى أن لا يصح ، لكن لضرورة عدم استقلاله بتعلق بما قبله وهي تندفع بصرفه إلى الأخيرة ، بخلاف الشرط فإنه لا يخرج أصل الحكم من أن يكون عاملاً ، وإنما يتبدل به الحكم من التمييز إلى التعليق فيصالح أن يكون متعلقاً ، بجميع ما سبق لوجود شركة المطف ، ١٢٥١ .

(١) فإن جميع المصاحف الموجودة عندنا من الهندية والمصرية متضافرة على كتابة الجيم بعد قوله أبداً ، لكن قال شيخ الإسلام زكريا الأنصارى في كتاب « المقصد المتلخيص ما في المرشد » في الوقف والابتداء : قوله أبداً كاف إن جعل الاستثناء بعده من الفاسقين فقط بناء على أن شهادة القاذف لا تقبل وإن تاب ، وليس بوقف إن جعل الاستثناء من قوله : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وما بعده بناء على أن شهادة القاذف تقبل إذا تاب ، اهـ . وقال في أول كتابه : الوقف على ثمانية مراتب ، أعلاها التام ، ثم الحسن ، ثم الكافي ، إلى أن قال : ومنهم من جعلها ثلاثة : مختار وهو التام ، وجائز وهو الكافي ، انتهى ملخصاً . وما أفاده الشيخ قدس سره من أن الوقف بالجيم عندهم إنما يكون حيث يكون الوقف أرجح من الوصل هو أيضاً معروف عند القراء ، قال الملا على القارى في شرح الجزرية : أما السجاء وندى ومن تبعه لم يفرق بين التام والكافي لكنه جعلهما على مراتب : من وقف مطلق ورمزه الطاء حيث لم يجوز فيه الوصل ، ومن وقف جائز والأولى وقفه ورمزه الجيم ، ومن وقف مجوز وصله أولى ورمزه الزاى ، ١٢٥١ .

الفاسقون ، كلاماً (١) على حدة فيحصل الاستثناء به لا بما تقدم لكونه منفصلاً عما بعده ، ومذاهب القراء في قراءاتهم مسألة الفريقين ، وأما ثالثاً فلأن الاستثناء إن كان متصلاً بما تقدم كان المعنى أن شهادة المحدث في القذف مقبولة بعد التوبة عن جنايته لا قبلها ، وأنت تعلم أن هذا الحكم يعم كل من ابتلى بكبيرة كالزنا والسرقة وشرب الخمر ، فإن شهادة (٢) مردودة ما لم يتوبوا فكان الحكم في المحدث ، في القذف وفي غيره سواء لا تفاوت بينهما مع أن التفاوت بينهما ثابت ، وتغليظ الحكم في المحدث في القذف مقصود كما يدل عليه سياق الآية ، وتهدى إليه عظمة

(١) وفي الأوجز عن المعنى : أما شهادته فلا تقبل أبداً عند الخفية لأن رد الشهادة من تنمة الحد لأنه يصلح جزاء فيكون مشاركا للأول في كونه حداً وقوله : « وأولئك هم الفاسقون » لا يصلح جزاء لأنه ليس بخطاب للأئمة بل هو إخبار عن صفة قائمة بالقاذفين ، فلا يصلح أن يكون من تمام الحد لأنه كلام مبتدأ بالاستئناف منقطع عما قبله لعدم صحة عطفه على ما سبق لأنها جملة إخبارية ليس بخطاب للأئمة ، وما قبله جملة إنشائية خطاب لهم ، وكذا قوله : « ولا تقبلوا » جملة إنشائية خطاب للأئمة فيصالح أن يكون عطفاً على قوله : « فاجلدوا » والشافعي رحمه الله قطع قوله « ولا تقبلوا » عن قوله « فاجلدوا » مع دليل الاتصال ، وهو كونه جملة إنشائية صالحة للجزاء مفروضة إلى الأئمة مثل الأول ، وواصل قوله : « وأولئك هم الفاسقون » مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جملة إسمية غير صالحة للجزاء ، اهـ . وفي المحلى قال أبو حنيفة وأصحابه : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » معطوف على قوله « فاجلدوهم » والمطوف للاشتراك ، فيكون رد الشهادة من الحد وهو لا يرتفع بالاعتذار ، والاستثناء تعقب جملة منقطعة وهي جملة مستأنفة فإنها تخالف لما قبلها لكونها إخبارية غير مخاطب بها الأئمة ، اهـ ١٢٠ .

(٢) هكذا في الأصل والظاهر شهادتهم ، وما أفاده الشيخ أن هذا المعنى يعم الكبار كلها ظاهر لا مرية فيه ، مع أن ظاهر الآية تغليظ الحكم في القذف

الجناية ، وأما رابعاً فلأن الحدود عند هؤلاء ساترات (١) ومكفرات لكل الجناية لا زاجرات ، وإذا كان كذلك فلا حاجة إلى التوبة في قبول شهادته ، بل الفسق قد اتقى عنه بالحد الذى أقيم عليه فكان كغيره ممن لم يرتكب المعصية ، فإن النائب من الذنب كمن لا ذنب له ، ولا معنى لتوقف قبول شهادته على توبته باللسان ، وأما على ما اخترناه فالأمر واضح لأن فسقه ينتفى بتوبته وهى الإنابة فكان كغيره في عدم المؤاخذه ، غير أن « شهادته داخل في جملة حده والحدود زاجرة فقط ، فلذلك لم يكف في ارتفاع الفسق بالحد فقط بل احتيج إلى التوبة أيضاً ،

خاصة لشدة الأحكام فيه ، ولم يرد نحو ذلك في كبيرة أخرى ، وسيأتى في التنزيل قريباً . ولولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فإذا لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون ، ١٢ .

(٢) المسألة خلافية شهيرة ، فإن الحدود كفارات عند الجمهور ، وزاجرات عندنا الحنفية قال الحافظ : في حديث عبادة في المبايع : وفيه من أصاب من ذلك شيئاً فعوقب في الدنيا فهو كفارة له ، قال القاضى عياض : ذهب أكثر العلماء إلى أن الحدود كفارات ، واستدلوا بهذا الحديث ، ومنهم من وقف للحديث أبى هريرة أن النبي ﷺ قال : « لا أدري الحدود كفارة لأهلها أم لا ؟ » أخرجه الحاكم في المستدرک والبخاري وهو صحيح على شرط الشيخين ، وأخرجه أحمد ، وبسط الكلام عليه الحافظ ، وقال أيضاً : يستفاد من الحديث أن إقامة الحد كفارة للذنب ولو لم يتب المحدود وهو قول الجمهور ، وقيل : لا بد من التوبة وبذلك جزم بعض التابعين ، وهو قول للبعثلة ، ووافقهم ابن حزم ، ومن المفسرين البغوى وطائفة يسيرة ، اه . قلت : وبذلك قالت الحنفية ، ففي الدر المختار الحد عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى زجراً وليس مطهراً عندنا بل المطهر التوبة ، اه . وقال ابن نجيم في البحر : اختلف العلماء في أن الطهارة من الذنب من أحكامه من غير توبة ، فذهب كثير من العلماء إلى ذلك ، وذهب أصحابنا إلى أنها ليست من أحكامه

فإذا أقيم عليه الحد ولم يقب لم يسقط عنه إثم تلك المعصية عندنا عملاً بآية قطاع الطريق ، فإنه قال تعالى : « ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا ، فقد جمع الله بين عذاب الدنيا والآخرة وأسقط عذاب الآخرة بالتوبة ، فإن الاستثناء عائد إليه للإجماع على أن التوبة لا تسقط الحد في الدنيا ، وأما ما رواه البخاري وغيره مرفوعاً يعني حديث عبادة المذكور فيجب حمله على ما إذا تاب في العقوبة ، لأنه هو الظاهر ، لأن الظاهر أن ضربه أو رجه يكون معه توبة منه لنوقه سبب فعله فتقيد به جمعاً بين الأدلة ، وتقيد الظني مع معارضة القطعي له متعين بخلاف العكس ، كذا في فتح القدير ، قلت : ومستدلالات الحنفية في ذلك أكثر من أن تحصر ، منها هذه الآية التي نحن بصددناها فإن فيها استثناء قوله « إلا الذين تابوا » بعد قوله « فاجلدوهم » ، وإذا صار الجلد كفارة فأى فاقة بقيت لإل التوبة ، ومنها قوله عز اسمه : « السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ثم ذكر بعد ذلك « فمن تاب من بعد ظله وأصلح ، الآية » ، فقد ذكر فيه التوبة بقاء التعقيب بعد الحد الذي هو قطع اليد ، وقد أخرج أبو داود من حديث أبي أمية أن النبي ﷺ أتى بلص قد اعترف فأمر به ففقطع وجيء به فقال : استغفر الله وتب عليه ، فقال : استغفر الله وأتوب إليه ، فلم أمره ﷺ بالتوبة بعد القطع ؟ وقد أخرج أيضاً في قصة ما عرض الله عنه وقد رجم قال : ذهبوا يسبونه فنهام وذهبوا يستغفرون له فنهام ، قال : هو رجل أصاب ذنباً حسيبه الله ، وأخرج أيضاً عن أبي هريرة « أن رسول الله ﷺ أتى برجل قد ضرب فقال واضربوه ، الحديث ، وفي آخره قال رسول الله ﷺ : قولوا اللهم اغفر له اللهم ارحمه ، وسيأتي في البخاري في كتاب الحدود في « باب توبة السارق » ، عن عائشة في امرأة قطع يدها قالت : فتابت وحسنت توبتها ، وغير ذلك من الروايات لكثيرة المصروفة بالتوبة بعد إقامة الحد ، وما يؤيد الحنفية أيضاً ما قال ابن نجيم : استدل الزبيدي على عدم

وأما خامساً فلأن عمر^(١) رضى الله عنه كتب في كتابه إلى أبي موسى الأشعرى :

كونه مطهراً من الذنب بأنه يقام على الكافر ولا مطهر له اتفاقاً ، اهـ . وفي نور الأنوار : الكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات ، إلى أن قال : وكذا هم أليق بالعقوبات لأن العقوبات وهى الحدود والتقصاص إذا كانت تجري على المسلمين لأجل انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار أولى بها سيما عند أبي حنيفة ، لأن الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة ومزيلة للمعصية ، اهـ ١٢٥ .

(١) قال الزيلعى فى نصب الراية : رواه الدارقطنى فى سننه فى الأقضية عن عبيد الله بن أبى حميد عن أبى المليلح الهذلى قال : كتب عمر بن الخطاب إلى أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه : أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم ، إذا أدلى إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له وآس(*) بين الناس فى وجهك ومجلسك وقضائك [عداك] حتى لا يئأس الضعيف من عدلك ولا يطمع الشريف فى حيفك ، البيته على من ادعى ، واليمين على من أنكر ، والصالح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً وحرم حلالاً ، لا يمنعك قضاء قضيتته [بالأس] راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن تراجع الحق فإن الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التماذى فى الباطل ، الفهم الفهم فيما يختلج فى صدرك مما لم يبلغك فى الكتاب أو السنة ، اعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور عند ذلك فاعمد إلى أحبها عند الله وأشبهها بالحق فيما ترى ، واجمل للبدعى أمداً ينتهى إليه ، فإن أحضر بيذة أخذ بحقه وإلا وجهت القضاء عليه ، فإن ذلك أجلى للعمى وأبلغ فى العذر ، المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً(**) فى حد ، أو مجرباً فى شهادة زور ، أو ظليماً فى ولاء ، أو قرابة ، إن الله تعالى تولى منكم السرائر ودرا عنكم بالبينات ، ثم إياك وثقلق والضجر والتأذى بالناس والتسكر للخصوم فى مواطن الحق الذى

(*) فى المجمع أى اجعل كلامهم أسوة خصمه ، ١٢ ز .

(**) مجلوداً ، كذا فى الدرارية وأصل الدارقطنى ، ١٢ ز .

أن المسلمين كلهم عدول بعضهم على بعض إلا المحدود^(١) في القذف ، ولم يستثن التائب من غيره ، ويروى مثل ذلك عنه عليه السلام ^(٢) بإطلاق استثناء المحدود في القذف من غير فصل بين التائب وغيره ، فهذا حديث النبي عليه السلام وكتاب عمر الذي بعثه

يوجب الله بها الاجر ويحسن بها الذكر فإنه من يصلح نيته فيما بينه وبين الله تعالى ولو على نفسه يكفه الله ما بينه وبين الناس ، ومن تزين للناس بما يعلم الله منه غير ذلك يشنه الله ، فما ظنك بشراب غير الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام عليك ورحمة الله وبركاته وعبد الله (*) بن أبي حميد ضعيف ، وأخرج الدارقطني أيضاً من طريق سفيان بن عيينة نا إدريس الأودي عن سعيد بن أبي بردة وأخرج الكتاب فقال : هذا كتاب عمر ، ثم قرئ على سفيان من ههنا إلى أبي موسى أما بعد فذكره ، ورواه البيهقي في المعرفة بسنده إلى معمر البصري عن أبي العوام البصري قال : كتب عمر فذكره ، اهـ . وفي الأوجز عن المحلى ماروى عن عمر أنه قال لأبي بكر : تب أقبل شهادتك ، في رواته عمرو بن قيس مع كونه معارضاً لما قاله لأبي موسى الأشعري في كتابه له : « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا المجلود في قذف ، رواه الدارقطني من طريق فيه عبد الله بن أبي حميد وهو ضعيف ، ومن طريق آخر حسن ، وأخرجه البيهقي من طريق غير الطريقين جيد ، اهـ . قلت : وأخرج البيهقي في السنن بسنده إلى سفيان عن إدريس الأودي قال : أخرج إلينا سعيد بن أبي بردة كتاباً فقال : هذا كتاب عمر إلى أبي موسى فذكره فقال فيه : « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد أو مجرباً في شهادة زور ، الحديث ١٢ .

(١) هكذا ذكر صاحب المحلى كما تقدم قريباً ، وفي الهداية بعد قوله عليه السلام : « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً في قذف ، ومثل ذلك مروى عن عمر رضي الله عنه ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الزيلعي : رواه ابن أبي شيبة في مصنفه في البيوع ، حدثنا عبد الرحيم

إلى عامله ليعمل بما فيه يؤيد أن من تفسير الآية ما اختاره الخفية ، ولولا أن شهادته لا تقبل أبداً وإن ارتفع الفسق بالكتاب لما أطلقه النبي ﷺ في الرواية ولا عمر في الكتاب ، وأما سادساً فلأن حل الاستثناء على ما قالوا يثبت معارضته ما بين قوله « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » وبين قوله « إلا الذين تابوا » ، إذ لو كان المقصود هو الاستثناء عنه لما قيد عدم القبول بكونه مؤبداً ، وبذلك المذكور من فعل عمر تبين أن ما نقله المؤلف منه أنه قبل شهادة أبي بكر (١) وصاحبه بعدما حدهم في القذف إما ساقط لمعارضته بما ذكرنا من فعله أيضاً وسلم حجة الكتاب والسنة أو مؤول والتأويل أن هؤلاء كانوا قد رأوا المغيرة على حالة منكرة غير أنهم لما لم يثبتوا أنهم رأوه يزن بها وأنها كانت أجنبية حدوا لذلك وإن كانوا صدقة في مقالاتهم ، ومن المسلم عندنا أن من حد في القذف بوجه من الوجوه

ابن سليمان عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ : « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً في فرية » ، اه . وقال العيني : روى البيهقي من حديث المثني بن الصباح وآدم بن فائد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال : « لا يجوز شهادة خائن ولا محدود في الإسلام » ، فإن قلت : قال البيهقي : آدم والمثنى لا يحتاج بهما ، قلت : في مصنف ابن أبي شيبة حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن حجاج فذكر ما تقدم عن الزيلعي إلا أن في آخره « إلا محدوداً في قذف » ، قال فقد تابع الحجاج وهو ابن ارطاة آدم والمثنى والحجاج ، أخرج له مسلم مقروناً بآخر ، ورواه أبو سعيد النقاش في كتاب اليهود تأليفه من حديث حجاج وعبد بن عبيد الله العزري وسليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب ، ورواه أحمد بن موسى بن مردويه في مجالسه من حديث المثني عن عمرو عن أبيه عن عبد الله بن عمرو ، اه . وقال أيضاً بعد ذلك حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً أخرجه أبو داود وسكت عنه وهذا دليل الصحة عنده ، اه ١٢٠ .

(١) قال العيني : وعصلها أن المغيرة بن شعبة كان أمير البصرة لعمر بن الخطاب

المرجبة له عليه فإنه تقبل (١) شهادته إذا تحقق أنه كان صادقاً في نسبة المشهود عليه إلى ما نسب ، وعلى هذا فيمكن أن يكون هؤلاء الشاهدون عند عمر بزنا المغيرة صادقين في ما رموه به ، غير أنه أثبت أنها (٢) زوجته أو لم يمكن لهم لإثبات أنهم

رضى الله عنه فاتهمه أبو بكر وشبل ونافع وزباد الذي يقال له زياد بن أبي سفيان وهم إخوة لأم تسمى سمية فاجتمعوا جميعاً فأروا المغيرة متبطن المرأة كان يقال لها الرقطاء أم جميل الهلالية وزوجها حجاج بن عتيك فرحوا إلى عمر رضى الله تعالى عنه فذكره فعزله عمر وولى أبا مرسى الأشعري وأحضر المغيرة فشهد عليه الثلاثة بالزنا وأما زياد فلم يثبت الشهادة وقال : رأيت منظرأ قبيحاً وما أدري أخاطبها أم لا ، فأمر عمر رضى الله عنه بجلد الثلاثة حد القذف ، وروى الحاكم في المستدرک من طريق عبد العزيز بن أبي بكرة القصة مطولة وفيها فقال زياد : رأيتهما في لحاف وسمعت نفساً عالياً ، وما أدري ما وراء ذلك ، اهـ . قلت : ذكره الحاكم في كتاب معرفة الصحابة في بيان المغيرة وفيه أن الثلاثة شهدوا بالزنا محضاً غير زياد ، فإنه قال ما تقدم في كلام العيني ، وقد أخرج القصة الطحاوى بالفاظ مختلفة ١٢٠

(١) ففي الدر المختار بعد ذكر رد شهادة المحدود في القذف : إلا أن يحد كافرأ أو يقيم المحدود بيته على صدقه ، إما أربعة على زناه أو اثنين على إقراره به ، اهـ . وفي البحر : لو أقام أربعة بعد ما حد على أنه زنى قبلت شهادته بعد التوبة في الصحيح ، لأنه لو أقامها قبله لم يحد ، فكذا لا ترد شهادته ، كذا ذكر الشارح وتامه في الفتاوى ، وإنما قيد بقوله على أنه زنى لأنه لو أقام بيته على إقرار المقتوف بالزنا لا يشترط أن يكونوا أربعة لما في فتح القدير من باب حد القذف : إن شهد رجلان أو رجل وامرأتان على إقرار المقتوف بالزنا يدرأ الحد عن القاذف ، فكذا إذا أقام رجلين بعد حده على إقراره بالزنا تعود شهادته كما لا يخفى ، اهـ ١٢١ .

(٢) وقال صاحب الفيض : أما وجه دخول المغيرة في بيت امرأة فما علت

رأوه بها كالميل في المسكحلة وذلك لستر عليهما من ثوب أو غيره ، ولكن عمر لما تحقق صدقهم عنده أجرى عليهم الحد واستتابهم (١) له جزمهم عن إقامة الشهادة كما هي وقبل شهادتهم لما أنهم لم يكرنوا كاذبين ، ولم يكن لإجراء الحد عليهم ولا استتابتهم لكذبهم ، بل لحكم الشريعة الغراء بذلك ، فإذا ثبت ذلك من الآية والرواية والاثار لم يضر خلاف التابعين للإمام الهمام الانعم الاكبر ، والله تعالى أعلم وعله أحكم .

بعد تفحص بالغ أنه كان نكحها نكاح السر فكان يذهب إليها ويجماعها ، وإنما لم يعتذر به عند عمر رضي الله عنه لأنه كان نهى عنه وأعلن أنه لا يسمع بعد ذلك أحداً يفعله إلا تحل به العقوبة لخاف أن يبوء به ، ١٢٥١ .

(١) ويشكل استتابة عمر رضي الله تعالى عنه وقد عاينوا الزنا ، قال القسطلاني : وقد سئل بن المنير فقال إن كان صادقاً في قذفه فم يتوب إذا ؟ وأجاب بأنه يتوب من الهتك ومن التحدث بما رآه ، ويحتمل أن يقال إن المعائن للفاحشة مأمور بأن لا يكشف صاحبها إلا إذا تحقق كمال النصاب معه ، فإذا كشفه قبل ذلك عصى فيتوب من المعصية في الإعلان لا من الصدق في عله ، وتعقبه في الفتح بأن أبا بكر لم يكشف حتى تحقق كمال النصاب ، ومع ذلك أمره عمر رضي الله عنه بالتوبة لتقبل شهادتهم ، قال : ويجاب عن ذلك بأن عمر لعله لم يطلع على ذلك فأمره بالتوبة ، ولذلك لم يقبل منه أبو بكر ما أمره به لعله بصدقه عند نفسه ، اهـ . وفي الفتح قال ابن المنير : اشتراط توبة القاذف إذا كان عند نفسه محققاً في غاية الإشكال بخلاف ما إذا كان كاذباً في قذفه ، فاشتراطها واضح ، ويمكن أن يقال إن المعائن للفاحشة مأمور بأن لا يكشف إلى آخر ما تقدم في كلام القسطلاني ، وقال العيني : قال الشافعي : التوبة من القذف لإكذابه نفسه ، وقال الإصطخري : معناه أن يقول كذبت فلا أعود إلى مثله ، وقال أبو إسحاق : لا يقول كذبت لأنه ربما كان صادقاً فيكون قوله كذبت كذباً ، والكذب معصية والإتيان بالمعصية لا يكون

قوله : (وقد نفي النبي ﷺ) ودلالته على كيفية (١) قبول التوبة من حيث أن

توبة عن معصية أخرى ، بل يقول القذف باطل ، ندمت على ما قلت ورجعت عنه ولا أعرد إليه ، اه . وقال الموفق : ظاهر كلام أحمد والخرقي أن توبة لقاذف لإكذاب نفسه فيقول كذبت فيما قلت ، وهذا منصوص الشافعي لما روى الزهري عن ابن المسيب عن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال في قوله تعالى : « ولا الذين تابوا » الآية ، قال توبته لإكذاب نفسه ، ولأن عرض المقدوف تلوث بقذفه فكذابه نفسه يزيل ذلك التلويث فتكون التوبة به ، وذكر القاضي أن القذف إن كان سباً فالتوبة منه لإكذاب نفسه ، وإن كان شهادة فالتوبة منه أن يقول القذف حرام باطل ولن أعرد إلى ما قلت ، وهذا قول بعض أصحاب الشافعي ، قال : وهو المذهب لأنه قد يكون صادقاً فلا يؤمر بالكذب ، والخبر محمول على الإقرار بالبطان لأنه نوع لإكذاب ، والأولى أنه متى علم من نفسه الصدق فيما قذف به فتوبته الاستغفار والإقرار ببطان ما قاله وتحريمه وأنه لا يعود إلى مثله وإن لم يعلم صدق نفسه فتوبته لإكذاب نفسه ، ووجه الأول أن الله تعالى سمي القاذف كاذباً إذا لم يأت بأربعة شهداء على الإطلاق بقوله سبحانه : « لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء » الآية ، فتكذيب الصادق نفسه يرجع إلى أنه كاذب في حكم الله وإن كان في نفس الأمر صادقاً ، اه . وقال الحافظ عن أكثر السلف : أنه لا بد أن يكذب نفسه ، وبه قال الشافعي رحمه الله ، وعن مالك إذا ازداد خيراً كفاه ولا يتوقف على تكذيب نفسه لجواز أن يكون صادقاً في نفس الأمر ، وإلى هذا مال المصنف ، اه . زاد العيني وإلى هذا مال البخاري لاستدلاله على ذلك بقوله وقد نفي النبي ﷺ ولم ينقل عنه ﷺ أنه شرط على الزاني تكذيبه لنفسه واعترافه ، ١٢ .

(١) قال الإمام البخاري رحمه الله تعالى : وكيف تعرف توبته ؟ ونفي النبي ﷺ

إلخ ، قال الحافظ : قوله وكيف تعرف إلخ ، هذا من كلام المصنف ، وكأنه أشار إلى الاختلاف في ذلك ، فعن أكثر السلف : لا بد أن يكذب نفسه ، وعن مالك رحمه الله . إذا ازداد خيراً كفاه ، وإلى هذا مال المصنف كما تقدم قريباً ، قلت : ومع ذلك يظهر ميله إلى أنه لا بد من مدة يظهر فيها صلاحه ، قال الحافظ : أشار المصنف إلى أن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال فيشترط مضي مدة يظن فيها صحة توبته ، وقدرها الأكثرون بسنة ، ووجهه بأن للفصول الأربعة في النفس تأثيراً ، فلما مضت أشعر ذلك بحسن السريرة ، ولهذا اعتبرت في مدة تغريب الزاني ، والمختار أن هذا في الغالب وإلا ففي قول عمر رضي الله عنه لأبي بكر : تبأقبل شهادتك دلالة للجمهور ، اهـ . قلت : ولا يبعد أن الإمام البخاري أشار إلى ذلك بحديث عائشة في السارقة إذ ليس فيه ذكر المدة . وقال الموفق : وكل ذنب تلزم فاعله التوبة منه متى تاب منه قبل الله توبته . بدليل قوله تعالى : « والذين إذا فعلوا فاحشة ، الآية » ، إلى قوله « أولئك جزاؤهم مغفرة ، الآية » ، وقال تعالى « ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً » ، ولأن النبي ﷺ قال : التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، وقال عمر رضي الله تعالى عنه : « بقية عمر المؤمن لا قيمة له ، يدرك فيه ما فات ويحيي فيه ما أمات ويبدل الله سيئاته حسنات » ، والتوبة على ضربين : باطنة وحكمية ، فأما الباطنة فهي ما بينه وبين ربه تعالى ، فإن كانت المعصية لا توجب حقاً عليه في الحكم كقبلة أجنبية وشرب مسكر أو كذب فالتوبة منه الندم والعزم على أن لا يعود ، وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : « الندم توبة » ، وقيل التوبة النصوح تجمع أربعة أشياء : الندم بالقلب ، والاستغفار باللسان ، وإظهار أن لا يعود ، ومجانبة خطاء السوء ، وإن كانت توجب عليه حقاً لله تعالى أو لآدمي كنع الزكاة والغصب فالتوبة منه بما ذكرنا ، وترك المظلة حسب إمكانه بأن يؤدي الزكاة ويرد المغصوب أو مثله إن كان مثلياً وإلا قيمته ، وإن عجز عن ذلك نوى رده متى قدر

عليه ، فإن كان عليه فيها حق في البدن ، فإن كان حقاً لآدمي كالتقصاص وحدائق
اشترط في التوبة التمكن من نفسه وبذلها للمستحق ، وإن كان حقاً لله تعالى كحد
الزنا وشرب الخمر فتوبته أيضاً بالندم والعزم على ترك العود ، ولا يشترط الإقرار
به ، فإن كان ذلك لم يشتر عنه فالأولى له ستر نفسه والتوبة فيما بينه وبين الله ، لأن
النبي ﷺ قال : « من أتى شيئاً من هذه القاذورات فليستر بستر الله ، الحديث ، وإن
كانت معصية مشهورة فذكر القاضي أن الأولى الإقرار به ليقام عليه الحد ، والصحيح
أن ترك الإقرار أولى ، لأن النبي ﷺ عرض لمنازع والمقر عنده بالسرقة بالرجوع
مع اشتغاره عنه بإقراره ، وكره الإقرار ولم يرد الأمر بالإقرار ولا الحث عليه
في كتاب ولا سنة ، ولا يصح له قياس لما ورد الشرع بالستر وقال لوزال : لو سترته
بثوبك كان خيراً لك ، وقال أصحاب الشافعي : توبة هذا إقراره ليقام عليه الحد ،
وليس بصحيح لما ذكرنا ولأن التوبة توجد حقيقتها بدون الإقرار ، وهي تجب
ما قبلها كما ورد في الأخبار ، وأما البدعة فالتوبة منها بالاعتراف بها والرجوع عنها
واعتقاد ضد ما كان يعتقد منها ، وظاهر كلام أحمد والخرقي أنه لا يعتبر في ثبوت
أحكام التوبة من قبول الشهادة وصحة ولايته في المكاح لإصلاح العمل وهو أحد
القولين للشافعي ، وفي القول الآخر يعتبر لإصلاح العمل إلا أن يكون ذنبه الشهادة
بالزنا ولم يكمل عدد الشهود ، فإنه يكفي بمجرد التوبة من غير اعتبار لإصلاح ، وما عداه
فلا تكفي التوبة حتى تمضي عليه سنة تظهر فيها توبته ويتبين فيها صلاحه ، وذكر أبو
الخطاب هذا رواية لأحمد ، لأن الله تعالى قال : « إلا الذين تابوا من بعد ذلك
وأصلحوا » ، وهذا نص فإنه نهى عن قبول شهادتهم ثم استثنى التائب المصلح ، ولأن
عمر رضي الله عنه لما ضرب صيداً أمر بهجرانه حتى بلغ توبته فأمر أن
لا يكلم إلا بعد سنة ، ولنا قوله ﷺ : « التائب من الذنب كن لا ذنب له » ، ولأن
المغفرة تحصل بمجرد التوبة فكذلك الأحكام ، ولأن التوبة من الشرك بالإسلام

الحدود لما كانت سائرة كان التغريب (١) وانقضاء الدنة توبة لكونه من تمام الحد .

لا محتاج إلى اعتبار ما بعده وهو أعظم الذنوب كلها فادونه أولى ، فأما الآية فيحتمل أن يكون الإصلاح هو التوبة وعطفه عليها لاختلاف اللفظين ، ودليل ذلك قول عمر لابن بكرة رضى الله عنه : تب أقبل شهادتك ولم يعتبر أمراً آخر ، ولأن تقيده بالسنة تحكم لم يرد الشرع به ، والتقدير إنما يثبت بالتوقيف ، وما ورد عن عمر في حق صليخ إنما كان لأنه نائب من بدعة وكانت توبته بسبب الضرب والمهجران فيحتمل أنه أظهر التوبة استراً بخلاف مسألتنا ، وقد ذكر القاضى أن النائب من البدعة يعتبر له مضى سنة لحديث صليخ ، رواه أحمد في الورع قال : ومن علامة توبته أن يجتنب من كان يواليه من أهل البدع ويوالى من كان يعاديه من أهل السنة ، والصحيح أن التوبة من البدعة كثيرها إلا أن تكون التوبة بفعل يشبه الإكراه كتوبة صليخ فيعتبر له مدة تظهر أن توبته على إخلاص لا عن إكراه ، وللحاكم أن يقول للتظاهر بالمعصية : تب أقبل شهادتك ، قال مالك : لا أعرف هذا ، قال الشافعى : وكيف لا يعرفه وقد أمر النبي ﷺ بالتوبة ، وقاله عمر رضى الله تعالى عنه لابن بكرة ، انتهى مختصراً . قال ابن عابدين : الفاسق إذا تاب لا تقبل شهادته ما لم يمض عليه زمان يظهر التوبة ، ثم بعضهم قدره بستة أشهر ، وبعضهم قدره بسنة ، والصحيح أن ذلك مفوض إلى رأى القاضى والمعدل ، وفي الخلاصة لو كان عدلاً فشهد بزور ثم تاب فشهد تقبل من غير مدة ، اهـ . وبسط الغزالي في الإحياء في التوبة وتفصيلها بما لا مزيد عليه ١٢ .

(١) وقال الحافظ بعد ذكر نفي الزانى والنهى عن كلام كعب : ووجه الدلالة منهما أنه لم ينقل أنه ﷺ كلفهما بعد التوبة بقدر زائد على النفي والمهجران ، اهـ ، وقال الميمنى في وجه المناسبة : إنه ﷺ نفي الزانى سنة ، ولم ينقل عنه ﷺ أنه شرط على الزانى تكذيبه لنفسه واعترافه بأنه عصى الله عز وجل في مدة تغريبه ، ١٣. اهـ .

قوله (حتى مضى خمسون^(١) ليلة) فكان انقضاء المدة المعينة لهجرهم قبولاً للتوبة لأن إباحة الكلام بعد ذلك دالة على ارتفاع موجب المهاجرة وهو الفسق فكان انقضاء المدة مما يعرف به التوبة ، وكذلك ما أورده من رواية المرأة السارقة فإن قطع اليد هو التوبة ، فإذا قطعت يدها عرف أنها قبلت توبتها .

(١) قال العيني : هذا أيضاً من جملة ما يستدل به البخارى على ما ذهب إليه مثل ما ذهب مالك ، بيانه أنه ﷺ لما نهى عن كلام كعب بن مالك وصاحبيه وهما مرارة بن الربيع وهلال بن أمية الذين خلفوا أى عن غزوة تبوك لم ينقل عنه أنه اشترط عليهم ذلك في مدة الخمسين ، وقصة كعب متأتى بطولها في آخر تفسير برادة وغزوة تبوك ، اهـ . وقال الكرماني : فإن قلت ماوجه تعلق قصتهم بالباب ؟ قلت : تخلفوا عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك والتخلف عنه بغير إذنه معصية كالسرقة ونحوها ، قال ابن بطال : استدل البخارى على أنه لا حاجة في التوبة إلى إكذاب نفسه بأنه لم يشترط ذلك على الزاني في مدة التغريب ولا على كعب وصاحبيه في الخمسين ، وبحديث عائشة : « أن السارق إذا تاب وحسنت حاله قبلت شهادته ، وبحديث زيد : أنه ﷺ لم يشترط على الزاني بعد الجلد والتغريب أن لا تقبل شهادته ، ولو كان ذلك شرطاً لذكره ، اهـ . قلت : والأوجه عندي أن الإمام البخارى أشار بذكر هذه الروايات إلى الاختلاف في بيان المدة كما تقدم قريباً ، الإكذاب لا يكون إلا في شهادة الزور أو القذف ، وكيف يمكن في الزنا؟ وتخلف كعب وأخويه فلا تعلق لهذه الروايات بالإكذاب عندي فتأمل .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى أورد على الحنفية في هذا الباب بقوله : ل بعض الناس بثلاثة وجوه ، وأنهم تناقضوا في كلامهم .

الاول : أنهم لا يجوزون شهادة المحدود في القذف ومصححوا النكاح بشهادتهم .

الثاني : أنهم جوزوا النكاح بشهادة المحدود ولم يجوزوه بشهادة العبد مع أنهما نصان في الشهادة عندهم .

قوله : (يشهدون ولا يستشهدون) وفيه الترجمة (١) فإن عدم استشهادهم

والثالث : أنهم فرقوا بين الشهادات فأباحوا شهادة المحدود والعبد والامة لرؤية هلال دون غيرها ، والجواب عن ذلك كله واضح يظهر بأدنى تأمل ، ولعله لذلك لم يتعرض لذلك الشيخ قدس سره .

أما الاول : فلأن شهادة المحدود في القذف لا تقبل عندهم وإن تاب لكنه بالتوبة يرتفع الفسق عنه ، وعدم قبول الشهادة لا يستلزم كونه غير عدل ، فإن شهادة الأب لا تقبل في حق الابن مع كونه عدلا ، فيصح النكاح بشهادة المحدود بعد التوبة لأنه صار عدلا ، ولكن لا تقبل شهادته كالأب في حق الابن ، فإن انعقاد النكاح يتوقف على حضور الشاهدين لاعلى كونهما مقبولى الشهادة عند الاداء ، قال صاحب الهداية : المحدود في القذف من أهل الولاية فيكون من أهل الشهادة تحملا ، وإنما الغائت ثمرة الاداء بالنهى لحريمته ولا يبالى بغوته كما في شهادة العميان وابنى العاقدين ، اهـ .

وأما الثانى فلأن العبد ليس بأهل شهادة فلا تجوز شهادته فإن شهادة العبد غير جائزة عند الجمهور ، قال الموفق : تجوز شهادة العبد في كل شيء إلا في الحدود ، وبه قال أبو ثور ودادود ، وقال عطاء والحسن ومالك والأوزاعى والثورى وأبو حنيفة والشافعى وغيرهم : لا تقبل شهادته لأنها مبنية على الكمال لا تنقص فلم يدخل فيها العبد ، انتهى مختصراً . وأيضاً أن الشهادة من باب الولاية ، والعبد لا يلى نفسه ، فأولى أن لا تثبت له الولاية على غيره ، بخلاف المحدود فإنه من أهل الولاية ، قال صاحب الهداية : ولا بد من اعتبار الحرية فيها لأن العبد لا ولاية له ، اهـ .

وأما الثالث فلأن شهادة الهلال من باب الإخبار ولهذا لا تختص بلفظ الشهادة وقبلت بلا دعوى وبلا لفظ أشهد وبلا حكم ومجلس قضاء لأنه خبر لا شهادة ١٢ .
(١) وقال العيني : وتبعه القسطلانى إذ قال : المطابقة في قوله يشهدون ولا

يستشهدون ، لأن الشهادة قبل الاستشهاد فيه معنى الجور ، اهـ . وقال الخافض :
 قوله يشهدون يحتمل أن يكون المراد التحمل بدون التحميل أو الأداء بدون
 طلبه والثاني أقرب ، وبعارضه ما رواه مسلم من حديث زيد بن خالد مرفوعاً ألا
 أخبركم بخير الشهداء ؟ الذي يأتي بالشهادة قبل أن يسألها ، واختلف العلماء في
 ترجيحهما ، فنجح ابن عبد البر إلى ترجيح حديث زيد بن خالد لكونه من رواية
 أهل المدينة فقدّمه على رواية أهل العراق ، وبالع فزعم أن حديث عمران هذا
 لا أصل له ، وجنح غيره إلى ترجيح حديث عمران لاتفاق صاحبي الصحيح عليه ،
 وانفراد مسلم بإخراج حديث زيد ، وذهب آخرون إلى الجمع بينهما ، فأجابوا بأجوبة
 أجدها : أن المراد بحديث زيد من عنده شهادة لإنسان بحق لا يعلم بها صاحبها فيأتي
 إليه فيخبره بها أو يموت صاحبها العالم بها ويخلف ورثة فيأتي الشاهد إليهم أو إلى
 من يتحدث عنهم فيعلمهم بذلك وهذا أحسن الأجوبة ، وهذا أجاب مالك
 رحمه الله وشيخه يحيى بن سعيد وغيرهما ، ثانياً أن المراد به شهادة الحسبة وهي
 ما لا يتعلق بحقوق الأديمين المختصة بهم محضاً ، ويدخل في الحسبة ما يتعلق بحق
 الله أو فيه شائبة منه : العتاق والوقف والوصية العامة والعدة والطلاق والحدود
 ونحو ذلك ، وحاصله أن المراد بحديث ابن مسعود الشهادة في حقوق الأديمين ،
 والمراد بحديث زيد الشهادة في حقوق الله ، ثالثاً أنه محمول على المبالغة في الإجابة
 إلى الأداء فيكون لشدة استعداده لها كالذي أداها قبل أن يسألها ، كما يقال في وصف
 الجواد إنه يعطي قبل الطلب أي يعطي سريعاً عقب السؤال من غير توقف ،
 وهذه الأجوبة مبنية على أن الأصل في أداء الشهادة عند الحاكم أن لا يكون إلا
 بعد الطلب من صاحب الحق فيخص ذم (*) من يشهد قبل أن يستشهد بمن ذكر

(*) كذا في الأصل ، والظاهر بدله فيخص من ذم من يشهد قبل أن يستشهد من ذكر
 ممن يخبر الخ ، يؤيده ما سبأني عن الكرماني ١٢٠

ليس إلا لأنهم لا يأتون بالشهادة على وجهها فكانت شهادتهم شهادة على الجور، أو يقال إن الترجمة في قوله ويظهر فيهم السمن^(١) فإن رغبتم وجل قصدكم لما كان

من يخبر بشهادة عنده لا يعلم صاحبها بها أو شهادة الحسبة، اه. قال الكرمانى : فإن قلت بعض الشهادة يجب أو يستحب الاداء قبل الطلب، قلت : حذف المفعول يدل على إرادة العموم فالمدعوم عدم التخصيص، وذلك البعض مثل ما فيه حق مؤكدا لله المسمى بشهادة الحسبة غير مراد بدليل خارجى، اه. ثم قال الحافظ : وذهب بعضهم إلى جواز أداء الشهادة قبل السؤال على ظاهر عمر حديث زيد، وتأولوا حديث عمران بتأويلات :

أحدها أنه محمول على شهادة الزور، أى يؤدون شهادة لم يسبق لهم تحملها، وهذا حكاه الترمذى عن بعض أهل العلم .

ثانيها : المراد بها الشهادة فى الحلف، يدل عليه قول إبراهيم فى آخر حديث ابن مسعود : كانوا يضربوننا على الشهادة ، أى قول الرجل أشهد بالله ما كان إلا كذبا على معنى الحلف ، فكره ذلك كما كره الإكثار من الحلف واليمين قد تسمى شهادة كما قال تعالى : « فشهادة أحدهم » ، وهذا جواب الطحاوى رحمه الله .

ثالثها : المراد بها الشهادة على المغيب من أمر الناس ، فيشهد على قوم أنهم فى النار وعلى قوم أنهم فى الجنة بغير دليل كما يصنع ذلك أهل الأهواء ، حكاه الخطابى .

رابعها : المراد به من ينتصب شاهداً وليس من أهل الشهادة .

خامسها : المراد به التسارع إلى الشهادة وصاحبها بها علم من قبل أن يسأله ، اه. ١٢٠١ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره توجيه لطيف جداً لم يسبق إليه غيره ، وقال الحافظ : السمن بكسر الميملة وفتح الميم بعدها نون أى يحبرون التوسع فى المسأل والمشارب وهى أسباب السمن ، قال ابن التين : المراد ذم محبته ونعاطيه لآمن

هو السمن لم يكن لهم هم إلا وصول النقد وإدراك المبالغ سواء كان بالصدق في الشهادة أو بالكذب فيها فلا يبالون بالشهادة هل هي عدل أم جور؟ فلما عيوا بعدم المبالاة في الصادقة من الشهادة والكاذبة منها علم أن الشهادة على الجور مصيبة جداً ، كيف وقد عيب الشاهد بعدم الفرق بينه وبين غيره فما بال من لا يأتي منها إلا المنهية ، ومثل هذا في الرواية الآتية أيضاً .

قوله : (وكانوا يضربوننا على الشهادة والعهد) إن كان المراد به (١) أنا كنا نضرب في صغرنا على حلفنا بالشهادة والعهد وكانت اليهود تحلف بهما ، فالضرب عليه كان لمسا فيه من المشابهة بهم واليمين بما لا ينبغي أن يحلف به ولكنه لا يكون مناسباً بالباب ، وإن كان المراد (٢) أنا كنا نضرب على قولنا نشهد بكذا أعهدك

تخلق (*) بذلك ، وقيل المراد يظهر فيهم كثرة المال ، وقيل المراد أنهم يتسمنون أي يتكثرون بما ليس فيهم ويدعون ما ليس لهم من الشرف ، ويحتمل أن يكون جميع ذلك مراداً ، وقد رواه الترمذي من طريق هلال بن يساف عن عمران بن حصين بلفظ : ثم يحىء قوم يتسمنون ويحجون السمن ، وهو ظاهر في تعاطي السمن على حقيقته ، فهو أولى ما حمل عليه خبر الباب ، وإنما كان مذموماً لأن السمين غالباً بليد الفهم ثقيل عن العبادة كما هو مشهور ، ١٢٥١ .

(١) ويدل على ذلك ما سيأتي في كتاب الإيمان والذنور : « كان أصحابنا يهوتنا ونحن غلبان أن يحلف بالشهادة والعهد ، فإن ظاهر سياقه يدل على تخصيص النهي بالحلف بهذين اللفظين ، لكنني لم أر تخصيص اليهود بالحلف بهذين اللفظين في شيء من الشروح والحلف بالعهد والشهادة مختلف فيه بين الأئمة ، بسطه الموفق في المغني محله كتب الفروع ١٢٠ .

(٢) قال الحافظ : قوله : « قال إبراهيم ، هو موصول بالإسناد المذكور ، ووم من زعم أنه معلق ، وإبراهيم هو النخعي ، وزاد المصنف بهذا الإسناد في أول الفضائل » ونحن صغار ، وكذلك أخرجه مسلم بلفظ : « كانوا يهوتنا ونحن غلبان

بكذا وكان الضرب عليه حذراً من أن نعتاد ذلك القول فنبادر إليه في الصدق والكذب مع مافيه من معنى اليمين فهو من هذا الباب ، والغرض منه أنه لا ينبغي له الحلف واليمين في الصدق أيضاً ما لم يفتقر إليه فكيف بمن حلف وهو كاذب فيه . قوله : (تلوا ألسنتكم بالشهادة) زيادة (١) كلة بالشهادة إشارة إلى تفسير الآية بأن المراد باللى فيها هولى اللسان عن الحق بالشهادة .

عن العهد والشهادات ، قال ابن عبد البر : معناه عهدهم النهى عن مبادرة الرجل بقوله أشهد بالله وعلى عهد الله لقد كان كذا ونحو ذلك ، وإنما كانوا يضربونهم على ذلك حتى لا يصير لهم به عادة فيحلفوا في كل ما يصلح وما لا يصلح ، قال الحافظ : ويحتمل أن يكون الأمر في الشهادة على ما قال ، ويحتمل أن يكون المراد النهى عن تعاطي الشهادات والتصدي لها لما في تحملها من الحرج ولا سيما عند أدائها لأن الإنسان معرض للاسيان والسهو ، ولا سيما وهم إذ ذاك غالباً لا يكتبون ، ويحتمل أن يكون المراد بالنهى عن العهد الدخول في الوصية لما يترتب على ذلك من المفاسد ، والوصية تسمى العهد ، ١٣٥ .

(١) قال الحافظ هو تفسير ابن عباس رضى الله عنه أخرجه الطبري من طريق على بن أبي طلحة عنه في قوله تعالى : « وإن تلوا أو تعرضوا ، أى تلوا ألسنتكم بالشهادة أو تعرضوا عنها ، ومن طريق العوفي عن ابن عباس في هذه الآية ، قال : تلوى لسانك بغير الحق وهى اللجاجة فلا تقيم الشهادة على وجهها والإعراض عنها الترك ، وعن مجاهد من طرق حاصلاً أنه فسر اللى بالتحريف ، والإعراض بالترك ، وكأن المصنف أشار بنظم كتمان الشهادة مع شهادة الزور إلى هذا الأمر وإلى أن تحريم شهادة الزور لكونها سبباً لإبطال الحق ، فكتمان الشهادة أيضاً سبب لإبطال الحق ، وإلى الحديث الذى أخرجه أحمد وابن ماجه من حديث ابن مسعود رضى الله عنه مرفوعاً : « إن بين يدي الساعة ، فذكر أشياء منها ظهور شهادة الزور وكتمان شهادة الحق ، اهـ . وقال العيني : قوله « تلوا » أشار به إلى ما في قوله تعالى : « وإن تلوا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً »

قوله : (وشهادة الزور) كذا وقول الزور ، دلالتهما على أحد جزئي الترجمة واضحة ولا تظهر دلالتهما على جزئها الثاني وهو كتمان الشهادة ، والجواب (١) أن شهادة الزور وهو الكذب فيها مستلزم لكتمان الشهادة في حق غير المشهود له فالترجمة ثابتة بكلا جزئيهما من غير تكلف .

(باب (٣) شهادة الأعمى وأمره إلخ)

وإن تلّووا ألسنتكم بالشهادة ، قال الكرماني : لو فصل البخاري بين لفظ «تلّووا» ولفظ ألسنتكم بمثل «أى» أو «يعنى» لتمييز القرآن عن كلامه لكان أولى ، قال العيني : بل كان التمييز بين القرآن وكلامه واجباً لأن من لا يحفظ القرآن أو لا يحسن القراءة ، يظن أن قوله ألسنتكم من القرآن ، اهـ . قلت : والإيراد مشكل على عادة البخاري ، فإن كتابه يملؤه بذلك ، لاسيما في كتاب التفسير لم يفصل التفسير من المفسر ، فإنه رضى الله تعالى عنه لما كان ماهراً بالقرآن لم يتوهم أن أحداً يلبس عليه القرآن بغيره ، والآية المذكورة آية من سورة النساء ١٢ .

(١) قال الحافظ بعد ما تقدم من تفسير ابن عباس في قوله : «تلّووا» من طريق المعنى وعن مجاهد من طرق ، كأن المصنف أشار بنظم كتمان الشهادة مع شهادة الزور إلى أن تحريم شهادة الزور لكونها سبباً لإبطال الحق ، فكتمان الشهادة أيضاً سبب لإبطال الحق كما تقدم قريباً في كلامه مفصلاً ، وقال العيني : إن قلت الحديث لا يتعلق بكتمان الشهادة وهو مذكور في الترجمة قلت علم منه حكمه قياساً عليه لأن تحريم شهادة الزور لإبطال الحق والكتمان فيه أيضاً لإبطال له ، اهـ . وبسط في الأوجز فيما يفعل بشاهد الزور ١٢ .

(٢) المسألة خلافية شهيرة ، قال الموفق في المغنى : تجوز شهادة الأعمى إذا تيقن الصوت ، روى هذا عن علي وابن عباس ، وبه قال مالك وإسحق وغيرهما ، وقال أبو حنيفة والشافعي ، لا تقبل شهادته : وروى ذلك عن الثوري وغيره ، وأجاز الشافعي شهادته بالاستفاضة والترجمة ، وإذا أقر عدد أذنه ويد الأعمى على رأسه ثم ضبطه حتى حضر عند الحاكم فشهد عليه ، ولم يجزها في غير ذلك ، لأن الأصوات

الترجمة مبنية على عدم الفرق بين الشهادة والإخبار^(١) أو على قياس أحدهما على الآخر ، والجامع بناء كل منهما على العلم بالواقعة وأنت تعلم أن في الشهادة زيادة تأكد على الإخبار ، فلذلك لم يجوز شهادته وإن قبل لإخباره ، والجواب

تشبه فلا يحصل اليقين فلم يجوز أن يشهد بها كالحط إلى آخر ما بسطه ، قال العيني : قال ابن حزم : شهادة الاعمى مقبولة كالصحيح ، وهو قول مالك وأحمد وإسحق وأصحابنا وغيرهم ، وقالت طائفة تجوز شهادته فيما عرف قبل العمى لافيما عرف بعده وهو قول أبي يوسف والشافعي وأصحابه وقالت طائفة : يجوز في الشيء اليسير روى ذلك عن النخعي ، وقالت طائفة : لا تقبل في شيء أصلاً إلا في الأنساب ، وهو قول زفر ، وعند أبي حنيفة : لا تقبل في شيء أصلاً ، وفي التوضيح : فصلنا فيه على ستة مذاهب : المنع المطلق ، والجواز المطلق ، والجواز فيما طريقه الصوت دون البصر ، والفرق بين ما علمه قبل وبين ما لم يعلمه ، والجواز اليسير ، والجواز في الأنساب خاصة ، اهـ . وفي الهداية : لا تقبل شهادة الاعمى ، وقال زفر : وهو رواية عن أبي حنيفة تقبل فيما يجري فيه السماع ، وقال أبو يوسف والشافعي : يجوز إذا كان بصيراً وقت التحمل ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) فإن الآثار والروايات الواردة في الباب أكثرها من قبيل الإخبار لا الشهادة ، وما أفاده الشيخ قدس سره من أن في الشهادة زيادة تأكد على الإخبار معروف وجمع عليه كما يدل عليه تعريف الشهادة في كتب الفقه عند الأئمة الأربعة ، ففي هامش الهداية : الشهادة في اللغة عبارة عن الإخبار بصحة الشيء عن مشاهدة وعيان ، ولهذا قالوا إنها مشتقة من المشاهدة التي تنبئ عن المعاينة ، وفي اصطلاح أهل الفقه عبارة عن إخبار صادق في مجلس الحكم بلفظ الشهادة ، فالإخبار كالجسك يشملها ، والإخبار الكاذبة وقوله صادقة يخرج الكاذبة ، وقوله في مجلس الحكم ولفظ الشهادة يخرج الإخبار الصادقة غير الشهادات ، اهـ . وذكر في الدر المختار : للشهادة أحداً وعشرين شرطاً وقال : ركنها لفظ أشهد لا غير لتضمنه معنى مشاهدة

عن كل ما أورده (١) المؤلف يسير ، فأما من ذكره من التابعين فلا معتبر (٢) بهم ،
وأما رد شهادة ابن عباس فلا استحالة فيه ، ألا ترى مسروقاً (٣) رد شهادة الحسن

وقسم وإخبار الحال ، فكأنه يقول : أقسم بالله لقد اطلعت على ذلك وأنا أخبر
به ، ثم قال : وكل ما لا يشترط فيه هذا اللفظ كطهارة ماء وروية هلال فهو إخبار
لا شهادة ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : ليس في جميع ما استدل به المصنف دفع للذهب الفصل
لإذ مانع من حمل المطلق على المقيد ، وفي المعنى قال الإسماعيلي : ليس في جميع
ما ذكره دلالة على قبول شهادة الأعمى فيما يحتاج إلى إثبات الأعيان ، أما نكاح
الأعمى فإنه في نفسه لأنه في زوجته وأمه لاغيره فيه ، وأما ما رواه في التأذين
فقد أخبر أنه كان لا يؤذن حتى يقال له أصبحت وكفى بخبر سيدنا رسول الله ﷺ
شاهداً له ، فإنه لا يؤذن حتى يصبح ، والاعتماد على الجمع الذين يخبرونه بالوقت ،
وأما ما قاله الزهري في ابن عباس رضي الله عنه فهو تأويل (*) لا احتجاج ، وأما
ما ذكره من سماع النبي ﷺ قراءة رجل بيان أن كل صائت وإن لم ير مصوته
يعرف بصوته ، وأما ما ذكره من قصة مخرمة فإنما يريه محاسن الثوب مساً لا لبصاراً
له بالعين ، ٥١ . وقال صاحب الفيض : إن الجزئيات التي ذكرها المصنف لا ترد
علينا لكون الشهادة فيها مقبولة عندنا أيضاً ، ١٢٥١ .

(٢) لما هو المعروف من قول الإمام أن ما جاء عن التابعين نزاحمهم فيه ،
على أن التابعين أيضاً اختلفوا فيه ، وجعله القسطلاني مذهب الجمهور إذ قال :
وعند الشافعية كالجمهور لا تقبل شهادة الأعمى لأنسداد طريق المعرفة عليه مع اشتباه
الاصوات إلا في أربعة مواضع ذكرها القسطلاني ١٢ .

(٣) القصة معروفة لشریح القاضي كما ذكره السيوطي في تاريخ الخلفاء ، قال :

(*) ذكر الحافظ بدله فهو تهويل لا تقوم به حجة كما سيأتي في كلامه ١٢ ز .

لأبيه على رضى الله تعالى عنه ، فلا يبعد أن يرد شهادة ابن عباس رضى الله عنه لعارض عدم اطلاعه حق الاطلاع على القضية ، وإن كان ممن يهتدى به ويقتهدى . قوله : (وكان ابن عباس) يعنى (١) بذلك أنه لما أفطر بعد العلم بالغروب وصلى بعد العلم بالطلوع ، كان له أن يشهد أيضاً بعد العلم بالواقعة بأحد وجوه العلم لأن الشهادة لا تتوقف إلا على العلم ، وهو حاصل ، إذ لو لم يكن العلم حاصلًا له لما جاز له الإفطار ، وأن يصلى سنة الفجر ، ويمكن أن يراد بقوله هذا إن ابن عباس بعد علمه بالغروب والطلوع بإخبار من يخبره كان يأمر أهله بالإفطار وبالصلاة ، فهل كان يرد قوله أحد منهم ، فعلم أن أمر الاعمى نافذ فيما يأمر به بعد ما كان مبنيًا على العلم كيفما حصل .

لما توجه على إلى صفين افتقد درعاً له فلما انتقضت الحرب ورجع إلى الكوفة أصاب الدرع في يد يهودى فقال لليهودى : الدرع درعى لم أبع ولم أهب ، وقال اليهودى : درعى وفي يدى ، فقال : نصير إلى القاضى ، فتقدم إلى شريح فقال شريح : قل يا أمير المؤمنين ، فقال : هذا الدرع الذى في يد هذا اليهودى درعى ، فقال شريح : إيش تقول يا يهودى ؟ قال : درعى وفي يدى ، فقال شريح : لك بيعة يا أمير المؤمنين ؟ قال نعم ، قنبر والحسن يشهدان أن الدرع درعى ، فقال شريح : شهادة الابن لا تجوز لأب ، فقال على رضى الله عنه : رجل من أهل الجنة لا تجوز شهادته ؟ سمعت رسول الله ﷺ يقول : « الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنة » ، فقال اليهودى : أمير المؤمنين قدمنى إلى قاضيه ، وقاضيه قضى عليه ، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله وأن الدرع درعى ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الكرماني : فإن قلت ماوجه تعلقه بالترجمة ، قلت : بيان قبول الاعمى قول الغير فى الغروب والطلوع ، أو بيان أمر الاعمى غيره ، اهـ . وقال الحافظ : وجه تعلقه به كونه كان يعتمد على خبر غيره مع أنه لا يرى شخصه ، وإنما سمع صوته ، قال ابن المنير : لعل البخارى يشير بحديث ابن عباس رضى الله عنه إلى جواز

قوله : (فعرفت صوتي لـخ) فعلم أن العلم يحصل بمجرد الصوت ، وإن لم تضمعه المشاهدة ، وأنت تعلم أنها رضى الله عنها لو كانت مكتفية بالصوت لما كررت المسألة بقولها سليمان (١) أى هل أنت سليمان ؟ ولو سلم أنها لم تسأله بعد ذلك ، فنقول : إنها كانت على ثقة من أن صاحب الصوت لو كان غير سليمان لا يدخل وإن تطلبست إذا لم يكن محرماً لها فكانت تطلبه لذلك ، ثم إن المنى ههنا (٢) هو التشديد في السر لا أصل السر ، فإن العبد كفيده من غير المحارم إلا أنه خفف في التستر عنهم ولم يبالغ لأجل الضرورة في التلبس (٣) بها .

شهادة الاعمى على التعريف أى إذا عرف أن هذا فلان ، فإذا عرف شهد ، قال : وشهادة التعريف محتلف فيها عند مالك وغيره ، ١٢٥ .

(١) عامة الشراح جعلوه منادى بحذف حرف النداء ، والأوجه ما أفاده الشيخ لما قال الحافظ : قول عائشة وصله ابن أبي شيبة وابن سعد من طريق عمرو بن ميمون عن سليمان بن يسار قال : استأذنت على عائشة فرفعت صوتي ، فقالت : سليمان ؟ قلت : سليمان ، فقالت أديت ما بقي عليك من كتابتك ؟ قلت : نعم ، إلا شيئاً يسيراً ، قالت ادخل فإنك عبد ما بقي عليك شيء ، قلت : وأخرجه البيهقي من طريق عمرو بن ميمون أيضاً عن سليمان بن يسار عن عائشة قال استأذنت عليها فقالت من هذا ؟ قلت سليمان ، قالت كم بقي عليك الحديث ، وظاهره أنها لم تعرف صوته ، ١٢٦ .

(٢) قال الحافظ فيه دليل على أن عائشة كانت ترى ترك الاحتجاب من العبد سواء كان في ملكها أو في ملك غيرها ، لأنه كان مكاتب ميمونة زوج النبي ﷺ ، وأما من قال : يحتمل أنه كان مكاتباً لعائشة فعارضه الصحيح من الأخبار بمحض الاحتمال ، وهو مردود ، وأبعد من قال : يحتمل قوله على عائشة بمعنى من عائشة ،

قوله : (وأجاز سمرة إلخ) وكان (١) قد عرفها أنها هى بوجه من وجوه العلم كشهود العرفة والتعيين ، ولاضير فى إجازة الشهادة بعد العلم بتعيينها لما ذكرنا أن سقوط عبء الصوت المجرد إنما هو للالتباس ، فإذا ارتفع اللبس كانت الشهادة معتبرة .

أى استأذنت عائشة فى الدخول على ميمونة ، اه . وقال العيني : لا بد فى هذا من تأويل لأن سليمان مكاتب لميمونة لالعائشة ووجهه أن يقال إن على تكون بمعنى « من » أى استأذنت من عائشة فى الدخول على ميمونة ، فقالت ادخل عليها ، أو لعل مذهبها أن النظر حلال للعبد سواء كان ملكها أولاً ، وأنها لا ترى الاحتجاب من العبد مطلقاً ، واستبعده بعضهم بغير دليل فلا يلتفت إليه ، وقيل يحتمل أنه كان مكاتباً لعائشة ، وهو غير صحيح ، اه . قلت : لم يستبعد الحافظ الثانى من كلام العيني بل استبعد الأول ، وهو كون « على » بمعنى « من » كما ترى ، والأوجه عندى أن عائشة رضى الله تعالى عنها لا ترى الاحتجاب من العبد مطلقاً ، سواء كان فى ملكها أو فى ملك غيرها ويؤيد ذلك الآثار المروية عنها فى ذلك ، منها ما أخرجه البيهقي عن سالم سبلان مولى النصريين ، يذكر أنه كان يكرى عائشة فى الحج والعمرة ، قال فكاتبت ثم جئت فوقفت بالباب فاستأذنت استئذاناً لم أكن أستأذنه فأنكرت ذلك ، وقالت يا بنى ، مالك لا تدخل ؟ قلت يا أم المؤمنين إني كاتبت ، قالت فادخل على ما كان عليك درهم ، فإنك لا تزال مملوكاً ما كان عليك من كتابتك درهم ، وأخرجه الطحاوى عن سالم سبلان أنه قال لعائشة ما أراك إلا تحتججى منى ، فقالت مالك ؟ فقال : كاتبت ، قالت إنك عبد مابق عليك شئ ، وأخرج أيضاً عن سليمان ابن يسار قال : استأذنت أنا على عائشة فقالت : كم بقى عليك من كتابتك ؟ قلت عشر أواق ، فقالت ادخل فإنك عبد مابق عليك ، اه ١٢٠

(١) فى الدرا المختار ولا يشهد على محجب بسماعه منه إلا إذا تبين القائل أو يرى شخصها ، أى القائمة مع شهادة اثنين بأنها فلانة بنت فلان من فلان ، قال

قوله : (أذكرني كذا كذا آية) وأنت تعلم أن خصوص (١) القارىء لم يكن متصوراً ههنا بل المقصود منه القراءة والآية كائناً من كان القارىء ، ولا تنسك حصول العلم مطلقاً بالصوت ، إنما الإنكار عن تعين صاحبه بمجرد سماع صوته ، ولم يتعين القارىء ههنا ولا قصد تعيينه فلا يمكن لهم إثبات المدعى بذلك .

قوله : (أصوت عباد هذا ؟) فعلم أن (٢) العلم حاصل بمجرد الصوت وأنت تعلم ما فيه إذ لو كان الصوت موجباً لتعين صاحبه لما احتيج إلى السؤال عن عائشة رضى الله عنها هل : صوت عباد هذا ؟ مع أنه ﷺ لم يدع بعد ذلك بقوله : اللهم ارحم صاحب الصوت ، وإنما قال : اللهم ارحم عباداً ، فلعل صاحب الصوت رجل آخر ، وكان المقصود أن يدعو لعباد ، فعيته باسمه بعد ذلك ، ولم يعمل بما عليه من التعيين بالصوت .

ابن عابدين في الملتقط : إذا سمع صوت المرأة ولم ير شخصها فشهد اثنان عنده أنها فلانة ، لا يحل له أن يشهد عليها ، وإن رأى شخصها وأقرت عنده فشهد اثنان أنها فلانة حل له أن يشهد عليها ، اهـ ١٢٠ .

(١) قال القسطلاني : قوله رجلاه عبد الله بن يزيد الأنصاري القارىء وزعم عبد الغني أنه الخطمي ، قال ابن حجر وليس في روايته التي ساقها نسبته كذلك ، وقت فرق ابن منده بينه وبين الخطمي فأصاب ، اهـ . وقوله كذا وكذا آية ، قال القسطلاني كلمة مبهمة ، وهي في الأصل مركبة من كاف التشبيه واسم الإشارة ، ثم نقلت فصارت يكنى بها عن العدد وغيره ، قال في الفتح : لم أقف على تعيين الآيات المذكورة ، وأغرب من زعم أن المراد بذلك إحدى وعشرين آية لأن ابن عبد الحكم قال فيمن أقر أن عليه كذا وكذا درهما أنه يلزمه أحد وعشرون درهماً ، اهـ ١٢٠ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح ، وقال الحافظ : قوله زاد عباد بن عبد الله أي ابن الزبير عن أبيه عن عائشة ، وصله أبو يعلى من طريق محمد بن إسحق عن يحيى

قوله : (حتى يؤذن ابن أم مكتوم) فجعل تأذنه مداراً للأمر مع أنه كان أعمى ، ولم يكن ذلك إلا لأنه كان يؤذن بعد حصول العلم بالفجر كيفما (١) كان ،

ابن عباد بن عبد الله بن الزبير عن أبيه عن عائشة و تهجد النبي ﷺ في بيتي ، وتمجد عباد بن بشر في المسجد ، فسمع رسول الله ﷺ صوته فقال يا عائشة هذا عباد ابن بشر؟ قلت : نعم ، فقال : اللهم ارحم عباداً ، قوله : وسمع صوت عباد وقوله وأصوت عباد هذا؟ في رواية أبي يعلى المذكورة عباد بن بشر في الموضعين كما سقته ، وبهذا يزول اللبس عن بطن اتحاد المسموع صوته والراوى عن عائشة وهما اثنان مختلفا النسبة والصفة ، فعباد بن بشر صحابي جليل ، وعباد بن عبد الله بن الزبير تابعي من وسط التابعين ، وظاهر الحال أن المهم في الرواية التي قبل هذه هو المفسر في هذه الرواية لأن مقتضى قوله : زاد أن يكون المزيد فيه والمزيد عليه حديثاً واحداً فتتحد القصة ، لكن جزم عبد الغنى بن سعيد في المهمات أن المهم في رواية هشام عن أبيه عن عائشة هو عبد الله بن يزيد الأنصاري ، فروى من طريق عمرة عن عائشة : أن النبي ﷺ سمع صوت قارىء يقرأ فقال صوت من هذا ؟ قالوا عبد الله بن يزيد ، قال لقد ذكرني آية يرحمه الله كنت أنسيتها ، ويؤيد ما ذهب إليه مشابة قصة عمرة عن عائشة بقصة عروة عنها ، بخلاف قصة عباد عنها ، فليس فيه تعرض لنسيان الآية ، ويحتمل التعدد من جهة غير الجهة التي اتحدت ، وهو أن يقال : سمع صوت رجلين فعرف أحدهما فقال هذا صوت عباد ، ولم يعرف الآخر فسأل عنه . والذي لم يعرفه هو الذي تذكر بقرائه الآية التي نسيها ، اهـ .

(١) وتقدم ما قال الإسماعيلي أن ما رواه في التأذين ، فقد أخبر أنه كان لا يؤذن حتى يقال له أصبحت ، وكفى بخبر سيدنا رسول الله ﷺ شاهداً له ، فإنه لا يؤذن حتى يصبح ، والاعتماد على الجمع الذين يخبرونه بالوقت ، اهـ . قلت : وقد ترجم عليه البخارى في كتاب الاذان : باب أذان الأعمى إذا كان له من يخبره ، فهو ظاهر في أن المدار على المخبرين له بالوقت ، قال الحافظ : قوله : من يخبره ، أى بالوقت

فكذلك إذا شهد ولم يعلم بالقضية بالمشاهدة بل بوجه آخر ، قلنا : لم يكن المقصود هناك تعيين المؤذن ولا تعيين المخبر بطلوع الفجر ولا تعيين شيء وراءهما ، وإنما المقصود إعلام الناس بانبلاج الفجر ، وقد أخبر به جماعة وثق بهم ، فظن الصدق في الخبر واستيقن ذلك ، فكان ذلك في الحقيقة حكاية لإخبار المخبرين بالفجر ، والمقصود ههنا نفس الخبر بدون تعيين المخبرين ، من هم ؟ نعم لو نادى بتعيين المخبرين فقال في ندائه وأخبرني فلان وفلان وفلان ثم صدق في تعيينه ذلك لكانت حجته تامة .

قوله : (فعرف النبي ﷺ صوته) فعمل أن (١) مجرد الصوت كاف في تحصيل العلم اليقيني ، وأنت تعلم أنه ﷺ لم يعطه القباء مالم يضم إلى سماع صوته مشاهدة شخصه فلا تتم الحجة .

لأن الوقت في الأصل مبني على المشاهدة وعلى هذا القيد يحمل ما روى ابن أبي شيبة وغيره عن ابن مسعود وابن الزبير وغيرهما أنهم كرهوا أن يكون المؤذن أعمى ، ١٢٥١ . (١) قال الحافظ : الغرض منه قوله فيه : فعرف النبي ﷺ صوته فإنه فيه أنه اعتمد على صوته قبل أن يرى شخصه ، قال السندی : لا ينافي ما سبق أنه أمر ولده بالدخول لينادي النبي ﷺ لجواز أن النبي ﷺ عرف صوته فشرع في الخروج لذلك ، واجتمع معه دخول الولد أيضاً ، ١٥٠١ . ثم قال الحافظ : قال الإسماعيلي : ليس في أحاديث الباب دلالة على الجواز مطلقاً ، لأن نكاح الأعمى يتعلق بنفسه ، لأنه في زوجته وأمه وليس لغيره فيه مدخل ، وأما قصة عباد ومخرمة ففي شيء يتعلق بهما لا يتعلق بغيرهما ، وأما التأذين فقد قال في بقية الحديث : كان لا يؤذن حتى يقال له أصبحت ، فالاعتماد على الجمع الذين يخبرونه بالوقت ، وأما ما ذكره الزهري في حق ابن عباس رضي الله عنه فهو تهويل لا تقوم به حجة ، لأن ابن عباس كان أعمى من أن يشهد فيما لا تجوز فيه شهادته ، فإنه لو شهد لأبيه أو ابنه أو مملوكه لما قبلت شهادته ، وقد أعاذه الله من ذلك ، ١٥٠١ . قلت : وتقدم كلام الإسماعيلي من رواية العيني ، وأعدته ههنا من رواية الحافظ للفرق بين سياقهما ١٢٥٢ .

قوله : (وكنت جارية حديثة السن) تنبيه على علة (١) أخرى على خفة جسمها ، واعتذار آخر عن حاملي الهودج ، كيف لم يفظنوا أنها ليست فيه ؟
قوله : (والله لقد تحدث الناس بهذا) ظاهره تكرار واستعجاب عما عليه قبل ذلك حيث قالت لأمه ما يتحدث به الناس (بياض في الأصل) (٢) .

(١) قال الحافظ : قوله « وكان النساء إذ ذاك خفافاً » قالت هذا كالتفسير لقولها ، وهم يحسبون أنى فيه ، وقوله « لم يتقلهن اللحم » قال ابن أبي جرة ليس هذا تكراراً ، لأن كل سمين ثقيل من غير عكس ، لأن الهزيل قد يمتلئ بطنه طعاماً فيثقل بدنه ، فأشارت إلى أن المعنيين لم يكونا في نساء ذلك الزمان ، وقوله : « فلم يستكر القوم خفة الهودج » وفي رواية نقل الهودج ، والاول أوضح لأن مرادها إقامة عذرهم في تحميل هودجها وهي ليست فيه ، فكأنها تقول : كأنها خفة جسمها بحيث أن الذين يحملون هودجها لا فرق عندهم في وجودها فيه وعدمها ، ولهذا أردفت ذلك بقولها وكنت جارية حديثة السن ، أى أنها مع نحاقها صغيرة السن فذلك أبلغ في خفتها ، ويحتمل أن تكون أشارت إلى بيان عذرها فيما فعلته من الحرص على العقد الذى انقطع ، ومن استقلالها بالتفتيش عليه في تلك الحال . وترك لإعلام أهلها بذلك ، وذلك لصغر سنها وعدم تجاربها للأمور ، بخلاف ما لو كانت ليست صغيرة لكانت تنفطن لما قبله ذلك ، وقد وقع لها بعد ذلك في ضياع العقد أيضاً أنها أعلنت النبي ﷺ بأمره ، فأقام بالناس على غير ما حتى وجدته ، ونزلت آية التيمم بسبب ذلك ، فظهر تفاوت حال من جرب الشيء ومن لم يجربه ، انتهى مختصراً ١٢٠ .

(٢) بياض في الأصل بقدر سطر ، والظاهر أن الشيخ قدس سره أراد الجمع بين مختلف ما ورد في ذلك فإن قولها ما يتحدث الناس يومئذ إلى أنها لم تلبه قبل ذلك ، والحال أن أم مسطح أخبرتها بالقصة قبل ذلك ، قال الحافظ : طرق حديث الإفك مجمعة على أن عائشة بلغها الخبر من أم مسطح لكن وقع في حديث أم رومان ما يخالف ذلك ، ولفظه : بينا أنا قاعدة أنا وعائشة رضى الله عنها

قوله : (كذبت (١) لعمر الله إلخ) وإنما كانت حمية على سعد ، حيث لم يكل أمر الخزرج إليهم ، فإنهم كانوا لا يظن بهم أن لا يعذروا رسول الله ﷺ فيما يفعله مع أبي ، فغضب سعد بن عبادَةَ لكون الأوسى أشار إلى أنه يقتله ، وإن كان خزرجياً ، بل كان له أن يكلم من الأوس ، وهم قومه ، ويسلم أمر الخزرج إلى أحد من هو من الخزرج ، مع أنه كان بين الطائفتين شيء ، فظن الخزرجي

إذ ولجت علينا امرأة من الانصار، فقالت فعل الله بفلان وفعل ، فقلت : وما ذاك ؟ قالت : ابني ومن حدث الحديث ، قالت : وما ذلك ؟ قالت كذا وكذا ، هذا لفظ المصنف في المغازي ، ولفظه في قصة الإفك : قالت : إنه نبي الحديث ، فقالت عائشة رضي الله عنها أي حديث ، فأخبرتها ، قالت : فسمعه أبو بكر . قالت : نعم ، غرت مغشياً عليها ، وطريق الجمع بينها أنها سمعت ذلك أولاً من أم مسطح . ذهبت لبيت أمها لتستيقن الخبر منها فأخبرتها أمها بالامر بمحلاً كما مضى من قولها هو في عليك ، وما أشبه ذلك ، ثم دخلت عليها الانصارية فأخبرتها بمثل ذلك بحضرة أمها ، فقوى عندها القطع بوقوع ذلك ، فسألت هل سمعه أبوها وزوجها ، ترجياً منها أن لا يكونا سماً ذلك ليكون أسهل عليها ، فلما قالت لها لانهما سمعاه غشى عليها ، ولم أقف على اسم هذه المرأة الانصارية ولا على اسم ولدها ، اه ١٢٠ .

(١) قال العيني : قولها « كذبت لعمر الله » أي إن رسول الله ﷺ لا يجعل حكمه إليك ، كذا قال الداودي ، وقال ابن التين : معناه إنك كذبت أنك لا تقدر على قتله ، وهذا هو الظاهر ، اه . وبسط الكلام على هذا الحافظ في الفتح في سورة التور أشد البسط ، وقال فيه : قال ابن التين قول ابن معاذ « إن كان من الأوس ضربت عنقه » ، إنما قال ذلك لأن الأوس قومه ، ولم يقل ذلك في الخزرج لما كان بين الأوس والخزرج من انتشاح قبل الإسلام ، ثم زال بالإسلام ، وبقي بعضه محكم الأنفة ، قال فتكلم سعد بن عبادَةَ بحكم الأنفة ، ونفى أن يحكم فيهم

أنه يريد قتل الخزرجى تشفياً لنفسه عما كان بينهم قبل ذلك ، وإن كان ظاهره أنه يفعله لرضاء رسول الله ﷺ .

سعد بن معاذ وهو من الأوس ، قال : ولم يرد سعد بن عبادَةَ الرضا بما نقل عن عبد الله بن أبي ، وإنما معنى قول عائشة : وكان قبل ذلك رجلاً صالحاً ، أى لم يتقدم منه ما يتعلق بالوقوف مع أنفة الحية ، ولم ترد أنه ناضل عن المنافقين ، وهو كما قال ، اهـ . قلت : وبسط الحافظ الكلام أيضاً في ذكر سعد بن معاذ في هذه القصة فقال : قال عياض في ذكر سعد بن معاذ في هذا الحديث لإشكال لم يتكلم الناس عليه ، ونهنا عليه بعض شيوخنا ، وذلك أن الإلفك كان في المريسيع ، وكانت سنة ست فيما ذكر ابن إسحق وسعد بن معاذ مات من الرمية التي رمى بها بالحنديق ، وكان ذلك سنة أربع عند الجميع إلا ما زعم الواقدي أن ذلك كان سنة خمس ، وعلى كل تقدير فلا يصح ذكر سعد بن معاذ في هذه القصة ، والأشبه أنه غيره . لهذا لم يذكره ابن إسحق في روايته ، وجعل المراجعة أولاً وثانياً بين أسيد بن حضير وبين سعد بن عبادَةَ ، قال : وقال لي بعض شيوخنا : يصح أن يكون سعد موجوداً في المريسيع بناء على الاختلاف في تاريخ غزوة المريسيع ، وقد حكى البخارى عن موسى بن عقبة أنها كانت سنة أربع ، وكذلك الحنفى كانت سنة أربع ، فيصح أن تكون المريسيع قبلها لأن ابن إسحق جزم بأن المريسيع كانت في شعبان ، وأن الحنفى كانت في شوال ، فإن كانا من سنة واحدة استقام أن تكون المريسيع قبل الحنفى فلا يتنع أن يشهدا سعد بن معاذ ، انتهى كلام عياض . قال الحافظ : قد مضى في المغازى أن الصحيح في النقل عن موسى أن المريسيع كان سنة خمس ، والذي نقله البخارى عنه من أنه سنة أربع سبق قلم ، نعم : والراجع أيضاً أن الحنفى أيضاً كانت في سنة خمس ، خلافاً لابن إسحق فيصح الجواب المذكور ، وبمى جزم بأن المريسيع سنة خمس الطبرى ، ثم ذكر الحافظ إشكالا آخر في شهود ابن عمر في غزوة المريسيع ، والجواب عنه ، ثم قال : وقد سلك البيهقى في أصل الإشكال

قوله : (قبلها) متعلق (١) بقوله لم يجلس ، وظرف له والعائد راجع إلى الجلسة المفهومة من الفعل المذكور .

قوله : (لا أقرأ كثيراً من القرآن) اعتذار (٢) من تعبير يعقوب بأبي يوسف

جواباً آخر بناء على أن الحنفى قبل المريسيع فقال : يجوز أن يكون جرح سعد ابن معاذ لم ينفجر عقب الفراغ من بنى قريظة ، بل تأخر زماناً ثم انفجر بعد ذلك ، وتكون مراجعته في قصة الإفك في أثناء ذلك ، ولعله لم يشهد غزوة المريسيع لمرضه وليس ذلك مانعاً له أن يجيب النبي ﷺ في قصة الإفك بما أجابه ، وأما دعوى عياض أن الذين تقدموا لم يتكلموا على الإشكال المذكور ، فما أدري من الذين عنام ، فقد تعرض له من القدماء إسماعيل القاضي فقال : الأولى أن تكون المريسيع قبل الحنفى ، للحديث الصحيح عن عائشة ، واستشكله ابن حزم لاعتقاده أن الحنفى قبل المريسيع ، وتعرض له ابن عبد البر فقال رواية من روى أن سعد بن معاذ راجع في قصة الإفك وهم وخطأ ، وإنما راجع سعد بن عبادة أسيد ابن حننير كما ذكره ابن إسحق وهو الصحيح ، فإن سعد بن معاذ مات في منصرفهم من بنى قريظة لا يختلفون في ذلك ، فلم يدرك المريسيع ولا حضرها ، وبالف ابن العربى على عادته فقال : اتفق الرواة على أن ذكر ابن معاذ في قصة الإفك وهم ، وتبعه على هذا الإطلاق القرطبي ، انتهى مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ من التركيب النحوى واضح ، وقال الحافظ : حكى السهيلي أن بعض المفسرين ذكر أن المدة كانت سبعمائة وثلاثين يوماً ، فألقى الكسر في هذه الرواية ، وعند ابن حزم أن المدة كانت خمسين يوماً أو أزيد ، ويجمع بأنها المدة التي كانت بين قدومهم المدينة ونزول القرآن في قصة الإفك ، وأما التقييد بالشهر فهو المدة التي أولها إتيان عائشة إلى بيت أبيها حين بلغها الخبر ، ١٢٥ .

(٢) قال الحافظ : قالت هذا توطئة لعذرهما لكونها لم تستحضر اسم

بأنى لو كنت مكثرة من القرآن لتذكرت اسمه لكثرة وروده فيه .

يعقوب عليه السلام كما سيأتى ، وزاد ابن جريج فى روايته واختلس منى اسمه ، وفى رواية هشام بن عروة : واتمست اسم يعقوب فلم أقدر عليه ، وفى رواية أبى أويس : نسيت اسم يعقوب لما بى من البكاء واحترق الجوف ، ووقع فى حديث أم رومان : مثلى ومثلكم كيعقوب وبنيه ، وهى بالمعنى للتصريح فى حديث هشام وغيره بأنها لم تستحضر اسمه ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب تعديل النساء بعضهن بعضاً » ، قال الحافظ : « أورد فيه حديث الإفك والغرض منه ههنا سؤاله عليه السلام بريرة عن حال عائشة وجوابها ببراءتها ، واعتماد النبى صلى الله عليه وسلم على قولها حتى خطب فاستعذر من عبد الله بن أبى ، وكذلك سؤاله من زينب بنت جحش عن حال عائشة وجوابها ببراءتها أيضاً ، وقول عائشة فى حق زينب : هى التى كانت تسامىنى فعصمها الله بالورع ، وفى مجموع ذلك مراد الترجمة ، قال ابن بطال : فيه حجة لأبى حنيفة فى جواز تعديل النساء ، وبه قال أبو يوسف ، ووافق محمد الجمهور ، قال الطحاوى : التزكية خبر وليست شهادة فلا مانع من القبول ، وفى الترجمة إشارة إلى قول ثالث ، وهو أن تقبل تزكيتهم لبعضهن لا للرجال ، لأن من منع ذلك اعتل بنقصان المرأة عن معرفة وجوه التزكية ، لا سيما فى حق الرجال ، وقال ابن بطال : لو قيل إنه تقبل تزكيتهم بقول حسن وثناء جميل يكون لإبراء من سوره كان حسناً ، كما فى قصة الإفك ، ولا يلزم منه قبول تزكيتهم فى شهادة توجب أخذ مال ، والجمهور على جواز قبولهن مع الرجال فيما تجوز شهادتهن فيه ، اه . وفى المغنى : لا يقبل الجرح والتعديل من النساء ، وقال أبو حنيفة : يقبل لأنه لا يعتبر فيه لفظ الشهادة فأشبهه الرواية ، اه . وفى الهداية : إذا كان رسول القاضى الذى يسأل عن الشهادة واحداً جاز ، والاثنان أفضل ، وهذا عند أبى حنيفة رحمه الله وأبى يوسف ، وقال محمد : لا يجوز إلا اثنان ، والمراد منه المزكى له أن التزكية

في معنى الشهادة لأن ولاية القضاء تبني على ظهور العدالة وهو بالتزكية فيشترط فيه العدد كما يشترط العدالة فيه ، وتشترط الذكورة في المزكى في الحدود والقصاص ولهما أنه ليس في معنى الشهادة ، ولهذا لا يشترط فيه لفظ الشهادة ومجلس القضاء ، واشترط العدد أمر حكيم في الشهادة فلا يتعداها ، ولا يشترط أهلية الشهادة في المزكى في تزكية السر حتى صالح العبد مذكياً فأما في تزكية العلانية فهو شرط ، وكذا العدد بالإجماع لاختصاصها بمجلس للقضاء ، اهـ .

ثم في حديث الإفك هذا الذي أورده الإمام البخاري أبحاث كثيرة ، منها : ما ذكره في أول السند من قوله أفهمني بعضه أحمد ، قال الحافظ : يحتمل أن يكون أحد رفيقاً لأبي الربيع في الرواية عن فليح ، وأن يكون البخاري حمله عنهما جميعاً على الكيفية المذكورة ، ويحتمل أن يكون أحد رفيقاً للبخاري في الرواية عن أبي الربيع وهو الأقرب ، إذ لو كان المراد الأول لكان يقول قالاً : حدثنا فليح بالثنية ، ولم أر ذلك في شيء من الأصول إلى آخر ما ذكره ، ومنها في تعيين أحمد هذا ، قال القسطلاني : قوله أحمد مجرداً عن النسب ولم يبينه أبو علي الجبائي ، وفي الأطراف لخلف أنه ابن يونس ، وجزم به الدمياطي ، وقال ابن عساكر والمزني : إنه وهم ، وفي طبقات القراء للذهبي أنه ابن النضر ، وزعم ابن خلفون أنه ابن خنبل ، وأحمد بن يونس هذا هو أحمد بن عبد الله بن يونس اليربوعي المعروف بشيخ الإسلام ، اهـ . ومنها ما قالوا إن تسمية الجارية المذكورة في الحديث ببريرة وهم ، قال الحافظ : قيل إن تسميتها ههنا وهم لأن قصتها كانت بعد فتح مكة كما سيأتي أنها لما خيرت فاختارت نفسها كان زوجها يكي ، فقال النبي ﷺ للعباس رضي الله عنه يا عباس ألا تعجب من حب مغيث ببريرة ، الحديث ، ففيه دلالة على أن قصة ببريرة كانت متأخرة في السنة التاسعة أو العاشرة ، لأن العباس إنما سكن المدينة بعد رجوعهم من الطائف وكان ذلك في أواخر سنة ثمان ، وقصة الإفك في المريسيع سنة ست

قوله : (لانه رجل صالح) فلا يهتم بالكذب فى ما قاله ، فأخذ عمر بقوله وكان منفرداً (١) فى تلك التزكية .

أو أربع ، وفى ذلك رد على من زعم أن قصتها كانت متقدمة قبل قصة الإفك ، ويمكن الجواب بأن تكون بريرة كانت تخدم عائشة وهى فى رق موالها ، وأما قصتها معها فى مكاتبها وغير ذلك فكان بعد ذلك بمدة ، أو أن اسم هذه الجارية المذكورة فى قصة الإفك وافق اسم بريرة التى وقع لها التخدير ، وجزم البدر الزركشى فيما استدركه عائشة على الصحابة أن تسمية هذه الجارية ببريرة مدرجة من بعض الرواة ، وأنها جارية أخرى ، وأخذه من ابن القيم الحنبلى فإنه قال تسميتها ببريرة وهم من بعض الرواة ، فإن عائشة إنما اشترت بريرة بعد الفتح ، ولما كانت عقب شرائها وأعتقت فاختارت نفسها فظن الراوى أن قول على : سل الجارية أنها بريرة فغلط ، قال : وهذا نوع غامض لا يتنبه له إلا الحدائق ، قال الحافظ : وقد أجاب غيره أنها كانت تخدم عائشة بالأجرة وهى فى رق موالها قبل وقوع قصتها فى المكاتب ، وهذا أولى من دعوى الإدراج وتعليق الحفاظ ، انتهى . مافى الفتح بزيادة من القسطلانى ، زاد القسطلانى أيضاً : قال الزركشى قيل إن هذا وهم ، فإن بريرة إنما اشترتها عائشة وأعتقتها قبل ذلك ، والمخلص من هذا الإشكال أن تفسير الجارية ببريرة مدرج فى الحديث ، قال فى المصابيح : هذا الذى قاله الزركشى ضيق عطن فإنه لم يرفع الإشكال إلا بنسبة الوم إلى الراوى ، قال : والمخلص عدى من الإشكال الرافع لتوهم الرواة وغيرهم أن يكون إطلاق الجارية على بريرة وإن كانت ممتقة لإطلاقاً مجازياً باعتبار ما كانت عليه فاندفع الإشكال ، قال القسطلانى : وهذا الذى قاله فى المصابيح بناء على سببية عتق بريرة ، وفيه نظر لأن قصتها إنما كانت بعد فتح مكة وأجيب عن الإشكال باحتمال أنها كانت تخدم عائشة قبل شرائها أو اشترتها وأخرت عتقها إلى بعد الفتح ، أو دام حزن زوجها عليها مدة طويلة ، أو كان حصل لها الفسخ وطلب أن يرده بمقد جديد ، أو كانت لعائشة ثم باعها ثم استعادتها بعد الكتابة ، ١٢٥ .

(١) يعنى ثبت بذلك الترجمة ، وهو قوله « باب إذا زكى رجل رجلاً كفاه »

قال الحافظ : ترجم في أوائل الشهادات تعديل كم يجوز فترقب هناك وجزم ههنا بالاكتماء بالواحد ، واختلف السلف في اشتراط العدد في التزكية ، فالمرجع عند الشافعية والمالكية وهو قول محمد بن الحسن اشتراط اثنين كما في الشهادة ، واختاره الطحاوي ، واستثنى كثير منهم بطانة الحاكم لأنه نائبه فينزل قوله منزلة الحكم ، وأجاز الأكثر قبول الجرح والتعديل من واحد ، لأنه ينزل منزلة الحكم ، والحكم لا يشترط فيه ، وقال أبو عبيد : لا يقبل التزكية أقل من ثلاثة ، واحتج بحديث قبيصة الذي أخرجه مسلم فيمن تحمل له المسألة حتى يقوم ثلاثة من ذوى الحجى فيشهدون له قال : وإذا كان هذا في حق الحاجة فغيرها أولى ، وهذا كاه في الشهادة ، أما الرواية فيقبل فيها قول الواحد على الصحيح ، اهـ . وفي المغنى : لا يقبل الجرح والتعديل إلا من اثنين وهذا قال مالك والشافعية ومحمد بن الحسن ، وروى عن أحمد يقبل ذلك من واحد ، وهو اختيار أبي بكر وقول أبي حنيفة لأنه خير لا يعتبر فيه لفظ الشهادة ، اهـ . وقوله عسى الغرير أبوساً ، مثل مشهور ، قال الحافظ : الغرير بالمعجمة تصغير غار ، وأبوس جمع بؤس وهو الشدة ، وانتصب على أنه خبر عسى عند من يحيزه ، أو بإضمار شئ تقديره عسى أن يكون الغرير أبوساً ، يقال فيما ظاهره السلامة ويخشى منه العطب ، وروى الحلال في علله عن الزهرى أن أهل المدينة يتمثلون به كثيراً ، وأصله كما قال الأصمعي أن ناساً دخلوا غاراً يبيتون فيه فأنوار عليهم فقتلهم ، وقبل وجدوا فيه عدواً لم يقتلهم ، وقال ابن الكلبي : الغرير مكان معروف فيه ماء لبني كلب كان فيه ناس يقطعون الطريق ، وكان من يمر يتواصون بالحراسة ، اهـ . وذكروا في المثل وجوهاً آخر ، وسمعت والدى في الدرس أن رجلاً كان يمشى في الطريق فواجهه أسد فهرب خوفاً منه فوثب في غار كان فيه أفعوان كبير فلدغه على الفور فات ، ومن ثم اشتهر المثل المذكور .

ثم قال الحافظ : لم أقف على اسم هذا العريف إلا أن الشيخ أبا حامد ذكر

قوله : (و بلك قطعت عنق صاحبك) ولو لم يكن (١) قول الواحد شيئاً ممتداً به لم يكن في مقالته وتركته قطع عنقه ، فلم أنه معتبر .

في تعليقه أن اسمه سنان ، وفي الصحابة لابن عبد البر : سنان الضمري ، استخلفه أبو بكر رضي الله عنه مرة على المدينة ، فيحتمل أن يكون هو ذا ، فقد قيل إن أبا جميلة ضمري ، قال ابن بطال : كان عمر قسم الناس وجعل على كل قبيلة عريفاً ينظر عليهم ، قال الحافظ فإن كان أبو جميلة سليماً كما قيل فينظر من كان عريفاً بنى سليم في عهد عمر رضي الله عنه ، ١٢ هـ .

(١) قال الحافظ بعد أثر أبي جميلة : فيه أن الثناء على الرجل في وجهه عند الحاجة لا يكره ، وإنما يكره الإطباب في ذلك ، ولهذا الحكمة ترجم البخاري عقب هذا بحديث أبي موسى الذي ساقه بمعنى حديث أبي بكرة الذي أورده في هذا الباب ، فقال : ما يكره من الإطباب في المدح ، ووجه احتجاجة بحديث أبي بكرة أنه ﷺ اعتبر تركية الرجل إذا اقتصد لأنه لم يجب عليه إلا الإصراف والتغالي في المدح ، واعترضه ابن المنير بأن هذا القدر كاف في قبول تركيته ، وأما اعتبار النصاب فسكوت عنه ، وجوابه أن البخاري رحمه الله جرى على قاعدته بأن النصاب لو كان شرطاً لذكره إذ لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة ، اهـ . قال الكرماني : قال شارح التراجيم : وجه مطابقة الحديث للترجمة أنه ﷺ أرشد إلى أن التزكية كيف تكون ، فلو لم تكن مفيدة لما أرشد إليها لكن للسانع أن يقول إنها مفيدة مع تركية أخرى لا بمفردها ، وليس في الحديث ما يدل على أحد الطرفين ، اهـ . وتعقب عليه العيني فقال : قوله إنها مفيدة مع تركية أخرى غير مسلم ، والمنع بطريق ما ذكره غير صحيح لأن الحديث يدل على أنه ﷺ اعتبر تركية الرجل إذا اقتصد ولا يتغالي ، ولم يجب ﷺ عليه إلا الإغراق والغلو في المدح ، وبهذا يرد قول من قال : ليس في الخبر أن تركية الواحد للواحد كافية بحيث يحتاج إلى التزكية البتة ، وكذا فيه رد لقول من قال : استدلال البخاري على الترجمة بحديث أبي بكرة

قوله : (وبلوغ النساء في الحيض) لقوله تعالى لمخ [بياض^(١) في الأصل] .

ضعيف ، لانه ضعف ما هو صحيح لانه علل بقوله : فإن غايته أنه ^{بلا}بلا اعتبر تركية الرجل أخاه إذا انتصد ولم يغل ، وتضعيفه بهذا هو عين تصحيح وجه المطابقة بين الحديث والترجمة لما ذكرناه ، وكل هذه التصفيات مع الرد على البخارى بما ذكر لأجل الرد على أبي حنيفة ، حيث احتج بهذا الحديث على اكتفائه في التركية بواحد ، اه . ثم قال القسطلاني قوله (أثنى رجل على رجل) لم يسميا ، ويحتمل كما قال في المقدمة والفتح أن يسمى المثنى بمجن بن الأدرع والمثنى عليه بعد الله ذى الجادين ، كما سيأتى في الأدب إن شاء الله تعالى ، اه ١٢٥ .

(١) بياض في الأصل أكثر من نصف سطر ، قال الحافظ : وجه الانتزاع من الآية للترجمة تعليق الحكم في العدة بالأقراء على حصول الحيض ، وأما قبله وبعده فبالاشهر ، فدل على أن وجود الحيض ينقل الحكم ، وقد أجمع العلماء على أن الحيض بلوغ في حق النساء ، اه . وقال العيني : وجه الاستدلال بالآية أن فيها تعليق الحكم في العدة بالأقراء على حصول الحيض ، فدل على أن الحيض بلوغ في حق النساء وهذا مجمع عليه ، قال ابن بطال : أجمع العلماء أن الاحتلام في الرجال والحيض في النساء هو البلوغ الذي يلزم به العبادات وغيرها ، واختلفوا فيه من تأخر احتلامه من الرجال أو حيضه من النساء ، فقال أحمد وإسحاق ومالك الإنبات أو أن يبلغ من السن ما يعلم أن مثله قد بلغ ، وقال ابن القاسم : وذلك سبع عشرة سنة أو ثمان عشرة ، وفي النساء هذه الأوصاف أو الحبل ، إلا أن مالكا لا يقيم الحد بالإنبات ما لم يحتلم ، أو يبلغ من السن ما يعلم أن مثله لا يبلغه حتى يحتلم فيكون عليه الحد ، وأما أبو حنيفة رحمه الله فلم يعتبر الإنبات ، وقال : حد البلوغ في الجارية سبع عشرة وفي الغلام تسع عشرة ، وفي رواية ثمان عشرة ، وهو قول الثوري ، ومذهب الشافعى أن الإنبات علامة بلوغ الكافر لا المسلم ، واعتبر خمس عشرة سنة في الذكور والإناث ، وبه قال أبو يوسف ومحمد والأوزاعي ، اه .

قوله : (قضى باليمين على المدعى عليه) لام اليمين لام الاستغراق فيطابق الحديث (١) الترجمة .

ثم قال الحافظ : أما شهادة الصديان فردها الجمهور ، واعتبرها مالك رحمه الله في جراحاتهم بشرط أن يضبط أول قولهم قبل أن يتفرقوا ، أو قبل الجمهور أخبارهم إذا انضمت إليها قرينة ، اهـ . وفي العيني : اختلفوا في شهادة الصديان ، فمن النخعي تجوز شهادة بعضهم على بعض ، وعن علي وشرج وغيرهما مثله ، وعن شريح أنه كان يجيز شهادتهم في السن والموضحة ، وبأبائه فيما سوى ذلك ، وقالت طائفة لا يجوز شهادتهم ، روى هذا عن ابن عباس رضي الله عنه والقاسم وسالم والثوري والكوفيين والشافعي وأحمد وإسحاق وغيرهم ، وقالت طائفة تجوز شهادة بعضهم على بعض في الجراح والدم ، روى ذلك عن علي وابن الزبير والنخعي وغيرهم ، وريضة ومالك إذا لم يتفرقوا ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على الاختلاف في شهادتهم في الأوجز ، وحكى فيه عن أحمد ثلاث روايات : الأولى مثل الجمهور أنها لا تقبل مطلقاً ، والثانية مثل مالك ، والثالثة أنها تقبل إذا كان ابن عشر ، قال الموفق : والمذهب أن شهادتهم لا تقبل في شيء لقوله تعالى « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » إلى آخر ما بسط فيه ، قال الحافظ : وقد اعترض بأنه ترجم بشهادتهم وليس في حديثي الباب ما يصرح بها ، وأجيب بأنه مأخوذ من الاتفاق على أن من حكم يلوغه قبلت شهادته إذا اتصف بشرط القبول ، ويرشد إليه قول عمر بن عبد العزيز إنه لحد بين الصغير والكبير ، اهـ . وأجاب عنه العيني : بأنه ترجم بها ولكنه لم يظفر بشيء من ذلك على شرطه ، اهـ . وقال الكرماني : فإن قلت أين في الحديث ذكر الشهادة ليوافق الترجمة ؟ قلت : استفادها من القياس على سائر الأحكام من حيث الإجازة للصبي ولا غسل عليه ، وترجم به ليشعر بأنه لم يحد بشرطه حديثاً يدل عليه ، اهـ ١٢ .

(١) فإنه رضي الله عنه ترجم باب اليمين على المدعى عليه في الأموال والحدود ، قال

الحافظ : يستلزم ذلك شيئين أحدهما أن لا تجب يمين الاستظهار ، والثاني أن لا يصح القضاء بشاهد واحد ويمين المدعى ، واستشهاد المصنف رحمه الله بقصة ابن شبرمة يشير إلى أنه أراد الثاني ، وقوله في الأموال والحدود يشير بذلك إلى الرد على الكوفيين في تخصيصهم اليمين على المدعى عليه في الأموال دون الحدود ، اهـ . فهذه ثلاثة مسائل ، قلت : وههنا مسألة أخرى أيضاً خلافية ، وهي رد اليمين على المدعى ، فهذه أربعة مسائل مناسبة للباب ، أراد المصنف رحمه الله بيان الاثنين منها وهي المسألة الثانية والثالثة ، أما الأولى منهما ، وهي مسألة القضاء بشاهد واحد ويمين المدعى ، ففي الأوجز عن المغني : أكثر أهل العلم يرون ثبوت المال للمدعيه بشاهد ويمين روى ذلك عن أبي بكر رضى الله عنه وعمر رضى الله عنه وعثمان وعلى رضى الله عنهما ، وهو قول الفقهاء السبعة ومالك والشافعي ، وقال الشعبي والنخعي وأصحاب الرأي والأوزاعي لا يقضى بشاهد واحد ويمين ، وقال محمد بن الحسن رحمه الله من قضى بالشاهد واليمين نقضت حكمه ، اهـ . قال العيني : وهو مذهب ابن أبي ليلى وعطاء والكوفيين والاندلسيين من أصحاب مالك ، اهـ . قلت : وإليه ميل البخاري ، واستدل عليه بالحصر في قوله يرى الله وشاهدك أو يمينه ، وقصة ابن شبرمة ، ومحدث ابن عباس رضى الله عنه أنه يرى الله قضى باليمين على المدعى عليه ، وإليه أشار الشيخ قدس سره بلام الاستفراق . وأما المسألة الثانية منهما وهي التي أشار إليها البخاري بقوله في الأموال والحدود ، قال الحافظ : يشير بذلك إلى الرد على الكوفيين في تخصيصهم اليمين على المدعى عليه في الأموال ، دون الحدود ، وذهب الشافعي والجمهور إلى القول بعموم ذلك في الأموال والحدود والنكاح ونحوه ، واستثنى مالك رحمه الله النكاح والطلاق إلى آخر ما قال ، قلت : نسبة ذلك إلى الجمهور بعيد من مثل الحافظ قدس سره ، قال الخرق : لا يقبل فيما سوى الأموال مما يطلع عليه الرجال أقل من رجلين ، قال الموفق : هذا القسم نوعان ، أحدهما العقوبات

قوله : (أو يمينه) فيه الترجمة (١) فإنه كان المدعى عليه .

وهى الحدود والقصاص ، فلا يقبل فيه إلا شهادة رجلين إلا ما روى عن عطاء وحاد
أنهما قالا : يقبل فيه رجل وامرأتان قياساً على الشهادة فى الأموال ، ولنا أن هذا
مما يحتاط لدركه وإسقاطه ، وفى شهادة النساء شبهة بدليل قوله تعالى : أن تضل
إحداهما ، فوجب أن لا تقبل شهادتهن فيه ، وبهذا قال ابن المسيب والنخعي ومالك
والشافعي وأصحاب الرأي وغيرهم ، والثاني ما ليس بعقوبة كالنكاح والرجعة والطلاق
والعتاق والنسب والتوكيل والوصية والولاء وأشباه هذا ، وقال القاضي : المعول
عليه فى المذهب أن هذا لا يثبت إلا بشاهدين ذكرين ، ولا تقبل فيه شهادة النساء
بحال ، ولا يثبت شيء من هذين النوعين بشاهد ويمين المدعى ، لأنه إذا لم يثبت
بشهادة رجل وامرأتين فلأن لا يثبت بشهادة واحد ويمين أولى ، قال أحمد ومالك : إنما
يكون ذلك فى الأموال خاصة لا يقع فى حد ولا نكاح ولا طلاق ولا عتاق ولا سرقة
ولا قتل ، وروى الدارقطني بإسناده عن أبي سبرة عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال
: استشرت جبرائيل فى القضاء باليمين مع الشاهد فأشار على فى الأموال لا تعد ذلك ،
وقال عمرو بن دينار عن ابن عباس عن النبي ﷺ : أنه قضى بالشاهد واليمين ،
قال نعم فى الأموال ، وتفسير الراوى أولى من تفسير غيره ، رواه الإمام أحمد
وغيره بإسنادهم ، انتهى ملخصاً من الأوجز . وقد عرفت من ذلك أن الإمامين
مالك وأحمد أيضاً خصاه بالأموال دون الحدود فلم يبق من الأئمة إلا الإمام
الشافعي وحده ، وأما مالك وأحمد فهما مع الحنفية فى عدم اعتبارها فى الحدود
والقصاص ، ١٢ .

(١) أراد الشيخ قدس سره بالترجمة ما تقدم من قوله : باب اليمين على المدعى
عليه ، وإليه ميل الحافظ إذ قال فى الباب المذكور : ذكر المصنف فى الباب ثلاثة
أحاديث أحدها حديث ابن عباس رضى الله عنه ، والثاني والثالث حديث الأشعث
وعبد الله بن مسعود رضى الله عنه ، ولم يتعرض الحافظ لباب بلا ترجمة فى شرحه ،

(باب من أقام البينة بعد اليمين)

وهو موجود في متن كتابه ، وتعرض له العيني في شرحه إذ قال : قد مر غير مرة أن الباب إذا كان مجرداً يكون كالفصل في الباب الذي قبله ، وليس هذا بمذكّر في كثير من النسخ ، اهـ . ومع ذلك لم يتعرض لغرض الباب المجرد ، وقال القسطلاني : باب من غير ترجمة ، وهو ساقط عند أبوي ذر والوقت ، ثم قال في آخر الحديث استدلل بهذا الحصر على رد القضاء بالشاهد واليمين ، فوق القسطلاني أيضاً الحديث المذكور بالباب السابق .

والأوجه عند هذا العبد الضعيف - عفا الله عنه - أن مسألة القضاء بشاهد ويمين تقدمت كالنص في الباب السابق ، ولما فصل المصنف هذا باب بلا ترجمة فينبغي أن يحمل هذا على المسألتين الباقيتين من المسائل الأربعة المذكورة في الباب السابق ، وهي المسألة الأولى والرابعة ، ويستدل على ردهما بالحصر في قوله عليه السلام : « شاهدك أو يمينه ، فإنه عليه السلام جعل اليمين نصيب المدعى عليه » ، قال صاحب الهداية في المسألة الرابعة : « ولا ترد اليمين على المدعى إقراره عليه الصلاة والسلام : « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » ، والقسمة تنافي الشركة وجعل جنس الإيمان على المنكرين ، وليس وراء الجنس شيء ، وفيه خلاف الشافعي رحمه الله وإذا نكل المدعى عليه عن اليمين قضى عليه بالنكول ، وألزمه ما ادعى عليه ، وقال الشافعي رحمه الله لا يقضى به ، بل يرد اليمين على المدعى فإذا حلف يقضى به ، اهـ مختصراً . وبسط الكلام على المسألة في الأوجز ، وفيه عن المعنى : إن قال - أي المدعى عليه - ما أريد أن أحلف أو سكنت فلم يذكر شيئاً نظرنا في المدعى فإن كان مالا أو المقصود منه مال قضى عليه بنكوله ، ولم ترد اليمين على المدعى ، نص عليه أحمد فقال : أنا لا أرى رد اليمين ، وبهذا قال أبو حنيفة ، واختار أبو الخطاب أن له رد اليمين على المدعى : وهو قول أهل المدينة ، وروى ذلك عن علي ، وبه قال شريح ومالك في المسال خاصة ، وقاله الشافعي في جميع الدعاوى

لما روى عن ابن عمر أن النبي ﷺ «رد اليمين على طالب الحق ، رواه الدارقطني ، ولنا قوله ﷺ ، ولكن اليمين على المدعى عليه ، فخصرها في جانب المدعى عليه ، وقوله «البينة على المدعى ، واليمين على المدعى عليه لجعل جنس اليمين في جنبه المدعى عليه ، كما جعل جنس البينة في جنبه المدعى ، اه مختصراً . قلت : أما المسألة الأولى وهي مسألة الاستظهار تقدم ذكره في كلام الحافظ مجمل في الباب السابق ، أى في باب اليمين على المدعى عليه في الأموال والحدود ، وقال العيني في الباب المذكور : هذه الترجمة مشتملة على حكيمين ، أحدهما : أن لا يجب يمين الاستظهار ، وفيه اختلاف العلماء ، وهو أن المدعى إذا أثبت ما يدعيه بينة فللحاكم أن يستحلفه أن يبينته شهدت بحق ، وإليه ذهب شريح والنخعي والأوزاعي وغيرهم ، وقد روى عن علي أنه استحلف عبدالله بن الحر مع بينته ، وذهب مالك والكوفيون والشافعي وأحمد إلى أنه لا يمين عليه ، وقال إسحاق : إذا استرأب الحاكم أوجب ذلك ، والحجة لم حديث ابن مسعود الذي مضى في الباب السابق من حيث أنه ﷺ لم يقل للأشعث تحلف مع البينة ، فلم يوجب على المدعى غير البينة ، اه . قلت : والحديث الذي أشار إليه العيني هو الذي ذكره البخاري في هذا الباب المجرد عن الترجمة ، وفيه قوله ﷺ «شاهدك أو يمينه ، بالخصر فهذا يشير إلى أن الإمام البخاري أشار بباب مجرد إلى هذه المسألة .

ولا يذهب عليك أن ههنا مسألة أخرى ، وهي خامسة لا تلتبس عليك بالرابعة وهي مسألة الخلطة التي ذكرها الإمام مالك رحمه الله في موطأه عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله أنه إذا جاءه الرجل يدعى على الرجل حقاً نظر ، فإن كانت بينهما مخالطة أحلف للذي ادعى عليه ، وإن لم يكن شيء من ذلك لم يحلفه ، قال الزرقاني : ذهب الأئمة الثلاثة وغيرهم إلى توجه اليمين على المدعى عليه سواء كان بينهما خلطة أم لا لمعوم حديث ابن عباس في الصحيحين «أن النبي ﷺ قضى باليمين على المدعى

أى إذا (١) لم تكن للدعى بيعة ، ففرض يمين المدعى عليه ثم وجد المدعى البيعة هل يقضى بالبيعة ، نعم والحجة (٢) عليه قوله « اقطع له قطعة نار ، وإذا كان قطعة نار لم يملك المدعى عليه فوجب الرد .

عليه ، لكن حله مالك وموافقه على ما إذا كانت خططة لثلا يتبدل أهل السفه أهل الفضل بتحليفهم مراراً في اليوم الواحد ، فاشتطت الخططة لهذه المقسدة ، اهـ . وبسط الكلام عليها في الأوجز ، وحكى عن أحمد أن له رواية توافق مذهب مالك رحمه الله ، ورجح روايته الثانية الموافقة للجمهور ١٢ .

(١) قال العيني : أى « باب حكم من أقام البيعة بعد يمين المدعى عليه ، وجواب من مخدوف تقديره هل يقبل البيعة أم لا وإنما لم يصرح به لمكان الخلاف فيه على عادته ، فالجمهور على أنها تقبل ، وإليه ذهب الثوري والكوفيون والشافعي وأحمد وإسحق ، وقال مالك في المدونة إن استخلفه وهو لا يعلم بالبيعة ثم علمها ، قضى له بها ، وإن استخلفه ورضى يمينه تاركاً لبيته وهى حاضرة أو غائبة فلا حق له إذا شهدت له ، وقال ابن أبي ليلى لا تقبل بيعة بعد استحلاف المدعى عليه ، وبه قال أبو عبيد وأهل الظاهر ، اهـ . وهكذا في الفتح مختصراً ، وزاد : قال ابن أبي ليلى لا تسمع البيعة بعد الرضا باليمين واحتج بأنه إذا حلف فقد برى ، وإذا برى فلا سبيل عليه ، وتمقب بأنه إنما يبرأ في الصورة الظاهرة لافي نفس الأمر ، اهـ ١٢ .

(٢) اختلفوا في وجه الاحتجاج بالرواية ، وأجاد الكرماني في وجه الاحتجاج إذ قال : إن قلت : ما وجه دلالة على الترجمة ؟ قلت : لا بد أن يكون لكل من الخصمين حجة حتى يكون بعضهم ألحق بها من بعض ، وذلك إنما يتصور إذا جاز إقامة البيعة بعد اليمين ، اهـ . وقال الحافظ : قال الإسماعيلي : ليس في حديث أم سلمة دلالة على قبول البيعة بعد يمين المنكر ، وأجاب ابن المنير فقال : موضع الاستشهاد من حديث أم سلمة أنه رضي الله عنها لم يجعل اليمين الكاذبة مفيدة حلاً ولا قطعاً لحق الحق ، بل نهاه بعد يمينه عن القبض ، وسأوى بين حالتيه بعد اليمين وقبلها في التحريم ، فيؤذن ذلك ببقاء حق صاحب

الحق على ما كان عليه ، فإذا ظفر في حقه بيضة فهو باق على القيام بها لم يسقط كما لم يسقط أصل حقه من ذمة مقتطعة باليمين ، اهـ . قلت : اختار العيني توجيه الكرماني بدون النسبة إليه ، ثم قال أنكر بعضهم دخول هذا الحديث في هذا الباب ، ورد عليه بعضهم بكلام يمل السامع ، اهـ . ووافق القسطلاني ابن المنير إذ قال : موضع استنباط الترجمة على إقامة اليانة بعد اليمين من هذا الحديث أنه عليه السلام لم يحمل اليمين الكاذبة قاطعة لحق الحق ، بل نهى الكاذب بعد يمينه عن الأخذ فإذا ظفر صاحب الحق بيضة فهو باق على القيام بها ، اهـ . وفي تقرير مولانا حسين على مناسبتة بالترجمة أنه لما منع النبي صلى الله عليه وسلم من الدعوى الباطلة وقال : بعضكم ألحن ، يأخذ المال بإلحانه مع عدم الحلة فوجب الرد إذا ظهر الحق وهو ههنا بالبيضة ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أنهم استدلوا بحديث الباب في الرد على الإمام أبي خنيفة رحمه الله في قوله : إن قضاء القاضى نافذ ظاهراً وباطناً وهي مسألة خلافية شهيرة ، بسطت في الأوجز في هذا الحديث في مبدأ كتاب الاقضية ولم يتعرض لذلك الشيخ قدس سره لما أنه قد سبق منه الكلام على ذلك في الكوكب الدرى ، وقال فيه : إن الحديث غير وارد على الخفية ، إذ غاية ما يثبت بالحديث إذا كان مداره على التقرير وبيان المدعى ، وأما إذا شهدا عليه فلا تعرض له في الحديث ، لأنه عليه السلام إنما قال : ألحن بحجته ، وهذا لا يصح إلا على بيانه ، اهـ . وذكر في هامشه وفي الأوجز دلائل الخفية في تلك المسألة ، وفي الدر المختار ينفذ القضاء بشهادة الزور ظاهراً وباطناً في المقود والفسوخ بخلاف الاملاك المرسلة ، انتهى مختصراً . ثم قال القسطلاني : فإن قلت ظاهر الحديث أنه يقع منه عليه السلام حكم في الظاهر مخالف للباطن ، وقد اتفق الأصوليون على أنه عليه السلام لا يقر على الخطأ في الاحكام ، أوجب بأنه لا معارضة بين الحديث وقاعدة الأصول لأن مرادهم فيما حكم باجتهاده ،

والذى فى الحديث ليس من الاجتهاد فى شئ ، لانه حكم بالينة ، فلو وقع منه ما يخالف الباطن لا يسمى الحكم خطأ ، بل هو صحيح على ما استقر عليه التكليف ، وهو وجوب العمل بشاهدين مثلاً ، فإن كانا شاهدى زور أو نحو ذلك فالتقصير منهما ، وأما الحكم فلا حيلة له فيه ولا عتب عليه بسببه ، قاله النووى ، اهـ . قلت : ويؤيد ذلك قوله ﷺ فى الملاعة : لولا الايمان لكان لى ولها شأن ، أخرجه أبو داود ، وفى الأوجز : قال السبكي : هذه قضية شرطية لا تستدعى وجودها بل معناها بيان أن ذلك جائز الوقوع ، قال : ولم يثبت لنا قط أنه ﷺ حكم بحكم ثم بان خلافه ، وقد صان الله عز وجل أحكام نبيه عن ذلك ، اهـ . وبسط الكلام فى الأوجز أيضاً فى حديث الباب على مسألة أخرى خلافة شهيرة ، وهى : هل يجوز للقاضى أن يحكم بعله أم لا ؟ قال الزرقانى : تمسك بالحديث أحمد ومالك فى المشهور عنه أن القاضى لا يقضى بعله ، قال الباجى : وجوز ابن الماجشون وأصبغ وسخون أن يحكم الحاكم بعله ، وبه قال أبو حنيفة والشافعى على اختلافهم فى تفصيل ذلك إلى آخر ما بسط فى الأوجز من دلائل الفريقين ، فارجع إليه ١٢ .

(١) كتاب الصلح

قوله : (فنزلت وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) ولا يرد ما أورده (٢)
الحشمي من أنها نزلت في غير تلك الواقعة ، ولعل الباعث له على ذلك ما يستبعد من

(١) قال العيني : الصلح في اللغة اسم بمعنى المصالحة . وهي المسألة خلاف
المخاصمة وأصله من الصلاح ضد الفساد ، وفي الشرع صلح عقد يقطع النزاع بين
المدعى والمدعى عليه ، اهـ . قال الحافظ : الصلح أقسام : صلح المسلم مع الكافر ،
والصلح بين الزوجين ، والصلح بين الفئة الباغية والعدالة ، والصلح بين المتخاصمين
والصلح في الجراح ، كالمفو على مال ، والصلح لقطع الخصومة ، أما في الأملاك
أو في المشتركات كالأشوارع ، وهذا الأخير هو الذي يتكلم فيه أصحاب الفروع ،
وأما المصنف رحمه الله فترجم ههنا لأكثرها ، اهـ ١٢ .

(٢) إذ قال : قال ابن بطلال : يستحيل نزولها في قصة عبد الله بن أبي وأصحابه
لأن أصحاب عبد الله ليسوا بمؤمنين ، وقد تعصبوا له بعد الإسلام في قصة الإفك ،
وقد زواه البخاري في كتاب الاستئذان عن أسامة بن زيد أن النبي ﷺ مرّ في مجلس
فيه أخلاط من المشركين والمسلمين وعبداء الأوثان واليهود وفيهم عبد الله بن أبي ،
فذكر الحديث فدل على أن الآية لم تنزل فيه ، وإنما نزلت في قوم من الأوس
والخزرج اختلفوا في حق اقتتلوا بالمص والتماع كذا في التتقيق ، انتهى ما في الحاشية .
وبسط الكلام على الحديث الحافظ في الفتح فقال : قوله (قيل للنبي ﷺ) لم أقف
على اسم القاتل وقوله : (فقال رجل من الأنصار منهم) لم أقف على اسمه أيضاً ،
وزعم بعض الشراح أنه عبد الله بن رواحة ، ورأيت بخط القطيب أن السابق إلى

ذلك الدمياطى ولم يذكر مستنده في ذلك ، اه . وفي العيني قال ابن التين : قيل
لانه عبد الله بن رواحة ، اه . وجزم به القسطلاني فقال هو عبد الله بن رواحة ، اه .
وقال الحافظ بعد قوله لم يذكر مستنده في ذلك فتبعت ذلك فوجدت حديث أسامة
بن زيد الآتي في تفسير آل عمران بنحو قصة أنس وفيه أنه وقعت بين عبد الله
ابن رواحة وبين عبد الله بن أبي مراجعة لكنها في غير ما يتعلق بالذى ذكر ههنا
فإن كانت القصة متحدة احتمل ذلك لكن سياقهما ظاهر في المغايرة لأن في حديث
أسامة أنه ﷺ أراد عيادة سعد بن عباد فمر بعبد الله بن أبي ، وفي حديث أنس
هذا أنه ﷺ دعى إلى إتيان عبد الله بن أبي ، ويحتمل اتحادهما بأن الباعث على
التوجه العيادة ، فاتفق مرورهم بعبد الله بن أبي فليل له حينئذ : لو أتيت ، ويدل على
اتحادهما أن في حديث أسامة فلما غشيت المجلس عجا حجة الدابة خمر عبد الله بن أبي أنه
بردائه (فغضب لعبد الله رجل من قومه) لم أقف على اسمه ، قوله (فبلغنا أنها نزلت)
القاتل ذلك هو أنس ، بينه الإسماعيلي في روايته فقال في آخره : قال أنس : فأنبئت
أنها نزلت فيهم ولم أقف على اسم الذى أنبأ أنساً ولم يقع ذلك في حديث أسامة بل
في آخره وكان النبي ﷺ وأصحابه يعفون عن المشركين إلى آخر الحديث ، واستشكل
ابن بطال نزول الآية المذكورة في هذه القصة لأن المخاصمة وقعت بين من كان مع
النبي ﷺ من أصحابه وبين أصحاب عبد الله بن أبي وكانوا إذ ذاك كفاراً فكيف
ينزل فيهم وطافتان من المؤمنين ولا سيما إن كانت قصة أنس وأسامه متحدة ، فإن
في رواية أسامة فاستب المسلمون والمشركون ، قال الحافظ : يمكن أن يحمل على
التغليب مع أن فيها إشكالا من جهة أخرى وهى أن حديث أسامة صريح في أن
ذلك كان قبل وقعة بدر وقبل أن يسلم عبد الله بن أبي وأصحابه والآية المذكورة في
الحجرات ونزولها متأخر جداً وقت مجيء الوفود لكنه يحتمل أن تكون آية
الإصلاح نزلت قديماً فيندفع الإشكال ، انتهى ما في الفتح ، وقال العيني بعد ذكر

أن المسلمين كيف غضبوا العبد الله وكان يوم ذاك كافراً، والجواب أنه غير مستبعد (١) من اقتضاء البثرية، وانجرار الامر إلى الحمية لقومه وإن لزم فيه الحمية لكافر، ولو سلم فعنى قوله فنزلت (٢) أى فى مثل ذلك

إشكال ابن بطلال المذكور فدل أن الآية لم تنزل فى قصة ابن أبى وإنما نزلت فى قوم من الأوس والخزرج اختلفوا فى حد فاقتلوا بالعصى والنعال، قاله سعيد بن جبير والحسن وقتادة، ويشبه أن تكون نزلت فى بنى عمرو بن عوف الذى خرج إليهم النبي ﷺ ليصلح بينهم وفى تفسير مقاتل ﷺ على الانصارى وهو راكب حماره يعفور فبال فأمسك ابن أبى بأنفه وقال للنبي ﷺ خل للناس سبيل الريح من نين هذا الحمار فشق على النبي ﷺ قوله، فأنصرف فقال ابن رواحة: ألا أراك أمسكت على أنفك من بول حماره، والله لهو أطيب من ريح عرضك، فكان يذنبهم ضرب بالأيدي والسعف فرجع النبي ﷺ فأصلح بينهم فأنزل الله تعالى: «وإن طائفتان، الآية»، وفى تفسير ابن عباس رضى الله عنه وأعان ابن أبى رجال من قومه وهم مؤمنون، ١٢٥.

(١) وقد تعصب له قومه وهم مسلمون فى قصة الإفك كما تقدم فى كلام المحشى عن التقيح وتقدم قريباً فى كلام العيني عن تفسير مقاتل أن القائل بقوله: والله لهو أطيب من ريح عرضك كان ابن رواحة فكان يذنبهم ضرب بالأيدي والسعف، وعن تفسير ابن عباس رضى الله عنه وأعان ابن أبى رجال من قومه وهم مؤمنون فاقتلوا، اهـ. وقال القسطلانى: وقال مغلاطى فيما نقله عنه فى المصابيح وفى تفسير ابن عباس رضى الله عنه: وأعان ابن أبى رجال من قومه وهم مؤمنون فاقتلوا، قال: وهذا فيه ما يزيل إشكال ابن بطلال، ١٢٥.

(٢) قال القسطلانى بعد ذكر إشكال ابن بطلال المذكور: وأجيب بأن قول أنس بلغنا أنها نزلت لا يستلزم النزول فى ذلك الوقت، ويؤيده أن نزول آية الحجرات

أو فقد كانت (١) نزلت فعمل النبي ﷺ بها فصالح بينهما .

(باب قول الإمام لأصحابه اذهبوا بنا نصلح)

يعنى بذلك (٢) أن الإمام وإن كان له التعزير والتأديب إلا أن له أن يصلح بينهما وهذا أولى .

قوله : (أما الوليدة والغنم فرد عليك) وفيه الترجمة (٣) حيث أبطل الشرط الغير المشروع .

متأخر جداً ، اهـ . وهكذا قال العيني وزاد على أن المفسرين اختلفوا في سبب نزول الآية على أقوال فبسطها ، ١٢ .

(١) كما تقدم في كلام الحافظ من قوله يحتمل أن تكون آية الإصلاح نزلت قديماً فيندفع الإشكال ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لكن الأوجه عند هذا العبد الضعيف المفتقر إلى رحمته تعالى أن ما أفاده الشيخ قدس سره يناسب ما سيأتى بعد عدة أبواب من . باب هل يشير الإمام بالصلح ، وسيأتى هناك اختلاف العلماء في ذلك والأوجه عندى في هذا الباب الذى نحن بصدده دفع ما يتوهم من ظاهر موقف الإمام والقاضى وهو الظاهر من فروع الفقهاء أن حق الأمير والقاضى هو المخاصمة إليه والترافع إليه في مجلسه فقد قال ابن عابدين بحثاً في مسألة عن البحر عن فتاوى الشيخ قاسم أنه نقل الإجماع على أن تقدم الدعوى الصحيحة شرط لنفاذ الحكم ، وأيد ذلك صاحب البحر في رسالة ألفها في ذلك ، اهـ . وفي الدر المختار في موضع آخر : القضاء مظهر لا مثبت ويتخصص بزمان ومكان وخصومة ، اهـ . وغير ذلك من الفروع الدالة على أن حق القاضى الترافع إليه فبه الإمام البخارى بهذه الترجمة أن الإمام لو ذهب بنفسه إلى الخصمين ليصلح بينهما لا بأس بذلك ١٢ .

(٣) فإن الإمام البخارى ترجم على هذا الحديث (باب إذا اصطالحوا على

قوله (ولأن لم ينسبه إلى قبيلة) يعنى بذلك^(١) أن النسب إنما هو المتعين ورفع الإبهام فلو حصل بدونه لم يفتقر إليه .

قوله : (فكتب هذا ما قاضى لمخ) الأصح أن^(٢) إسناده الكتابة إليه مجاز ولا يحسن جعله معجزة حملا على الحقيقة ، إذ لو كتب بيده الشريفة لكان للكفار أن يعلموا أنه يكتب فيتحقق بذلك ظنهم أنه شاعر وكاتب ينظر في الكتب وينبئ عنها وهذا خلاف المقصود .

صلح جور فالصالح مردود) قال الحافظ : ذكر فيه حديث قصة الع سيف والغرض منه قوله الوليدة والغنم رد عليك لأنه في معنى الصلح عما وجب على الع سيف من الحد ، ولما كان ذلك لا يجوز في الشرع كان جوراً ، اهـ . وهكذا قال غيره من الشراح وقال القسطلاني قوله صلح جور بالإضافة أى ظلم ، وجوز في الفتح وغيره تنوين صلح فيكون جور صفة له ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : يعنى إذا كان مشهوراً بدون ذلك بحيث يؤمن اللبس فيه فيكتفى في الوثيقة بالاسم المشهور ولا يلزم ذكر الجدة والنسب والبلد ونحو ذلك ، وأما قول الفقهاء يكتب في الوثائق اسمه واسم أبيه وجده ونسبه فهو حيث يخشى اللبس وإلا حيث يؤمن اللبس فهو على الاستحباب ، ١٢٥١ .

(٢) المسألة خلافية شهيرة بسط الكلام عليها في التلخيص الحبير ونسيم الرياض وتذكرة الحفاظ في ترجمة أبي الوليد ، وقال الحافظ في الفتح تحت قوله : فأخذ رسول الله ﷺ الكتاب وليس يحسن يكتب فكتب هذا ما قاضى محمد بن عبد الله ، تقدم هذا الحديث في الصلح وليست فيه هذه اللفظة : ليس يحسن يكتب ، ولهذا أنكر بعض المتأخرين على أبي مسعود نسبتها إلى تخريج البخاري وقال ليس في البخاري هذه اللفظة ولا في مسلم وهو كما قال عن مسلم فإنه أخرجه من طريق زكريا بن أبي زائدة عن أبي إسحاق بلفظ فأراه مكانها فحأها وكتب ابن عبد الله ، اهـ . وقد

عرفت ثبوتها في البخارى، وكذلك أخرجها النسائي مثل ما ههنا سواء، وكذا أخرج
أحمد، وقد تمسك بظاهر هذه الرواية أبو الوليد الباجي فادعى أن النبي ﷺ كتب
يده بعد أن لم يكن يحسن يكتب فشنع عليه علماء الأندلس في زمانه ورموه بالزندقة
وأن الذي قاله يخالف القرآن حتى قال قائلهم :

برئت من شرى دنيا بآخرة وقال إن رسول الله قد كتبنا

لجميعهم الأمير فاستظهر الباجي عليهم بما لديه وقال للأمير : هذا لا ينافي
القرآن بل يؤخذ من مفهومه لأنه قيد النبي بما قبل ورود القرآن فقال : وما كنت
تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك ، وبعد أن تحققت أميته وتقررت بذلك
معجزته وأمن الارتياب في ذلك لا مانع من أن يعرف الكتابة من غير تعلم فتكون
معجزة أخرى، وذكر ابن دحية أن جماعة من العلماء وافقوا الباجي في ذلك ، منهم
شيخه أبو ذر الهروي وأبو الفتح الديسابوري وآخرون من علماء أفريقية وغيرها ،
واحتج بعضهم لذلك بما أخرجه ابن أبي شيبة وعمر بن شبة من طريق مجاهد عن
عون بن عبد الله قال : ما مات رسول الله حتى كتب وقرأ ، قال مجاهد : فذكرته
للسعبي فقال : صدق ، قد سمعت من يذكر ذلك ، وعن سهل بن الحنظلية أن النبي ﷺ
وسلم أمر معاوية أن يكتب للأفرع وعيينة ، فقال عيينة : أتراني أذهب بصحيفة
المثلث ، فأخذ رسول الله ﷺ الصحيفة فظفر فيها فقال : قد كتب لك بما أمرك ،
قال يونس : فترى أن رسول الله ﷺ كتب بعد ما أنزل عليه ، قال عياض : وردت
آثار تدل على معرفة حروف الخط وحسن تصويرها ، كقوله لكتابه : ضع القلم على
أذنك فإنه أذكرك ، وقوله لمعاوية : ألق الدواء وحرف القلم وأقم الباء وفرق السين
ولا تعور الميم ، وقوله : لا تمد بسم الله ، قال : وهذا وإن لم يثبت أنه كتب فلا يبعد
أن يرزق علم وضع الكتابة ، فإنه أوتي علم كل شيء ، وأجاب الجمهور بضعف هذه

الاحاديث وعن قصة الحديدية بأن القصة واحدة والكاتب فيها على رضى الله عنه ، وقد صرح فى حديث المسور بأن علياً هو الذى كتب فيجمل على أن النكتة فى قوله « فأخذ الكتاب وليس يحسن يكتب » لبيان أن قوله « وأرنى إياها » أنه ما احتاج إلى أن يريه موضع الكلمة التى امتنع على رضى الله عنه من محررها إلا ليكونه كان لا يحسن الكتابة وعلى أن قوله بعد ذلك « فكتب » فيه حذف تقديره « فحاشا فأعادها على فكتب » وبهذا جزم ابن التين أو أطلق كتب بمعنى أمر بالكتابة ، وهو كثير كقوله : كتب إلى قيصر ، وكتب إلى كسرى ، وعلى تقدير حمله على ظاهره فلا يلزم من كتابة اسمه الشريف فى ذلك اليوم وهو لا يحسن الكتابة أن يصير عالماً بالكتابة ويخرج عن كونه أمياً فإن كثيراً ممن لا يحسن الكتابة يعرف تصور بعض الكلمات ويحسن وضعها بيده وخصوصاً الاسماء ، ولا يخرج بذلك عن كونه أمياً ككثير من الملوك ، ويحتمل أن يكون جرت يده بالكتابة حينئذ وهو لا يحسنها فخرج المكتوب على وفق المراد فيكون معجزة أخرى فى ذلك الوقت خاصة ولا يخرج بذلك عن كونه أمياً ، وبهذا أجاب أبو جعفر السمنانى أحد أئمة الأصول من الأشاعرة ، وتبعه ابن الجوزى وتعقب ذلك السهلبى وغيره بأن هذا وإن كان ممكناً ويكون آية أخرى لكنه يناقض كونه أمياً لا يكتب ، وهذه الآية التى قامت بها الحجة وألهم الجاحد وانحسرت الشبهة فلو جاز أن يصير يكتب بعد ذلك لعادت الشبهة ، وقال المعاند كان يحسن يكتب لكنه كان يكتفى بذلك ، قال السهلبى : والمعجزات يستحيل أن يدفع بعضها بعضاً ، الحق أن معنى قوله « فكتب » أى أمر علياً أن يكتب ، اه . قال الحافظ : وفى دعوى أن كتابة اسمه الشريف فقط على هذه الصورة تستلزم مناقضة المعجزة وثبت كونه غير أمى نظر كبير ، انتهى ما فى الفتح مختصراً ، وقال العينى : فى حديث الباب قوله « فأخذ رسول الله ﷺ الكتاب فكتب » أى أمر علياً فكتب كقولك ضرب الأمير أى أمر به ، وقال الشيخ

أبو الحسن ما رأيت هذا اللفظ فكُتب إلأى هذا الموضع ، وقيل إنه مختص بهذا الموضع ، وقيل إنه كالرسم لأن بعض من لا يكتب يرسم اسمه بيده لتكراره عليه ، وقيل كُتب ، وأما (*) قوله تعالى : « وما كنت تتلو من قبله من كتاب ، الآية » لأنه تلا بعد ، وأما قوله إنا أمة أمية لانكتب ولا نحسب لأنه كان فيهم من يكتب لكن عادة العرب يسمون الجملة باسم أكثرها فلذلك كان أكثر أمره أن لا يحسن فكُتب مرة ، وقيل لما أخذ « قل أوحى الله إليّ » فكُتب ، وقيل ما مات حتى كتب وقيل كتب على الاتفاق من غير قصد ، ووقع في بعض نسخ أطراف أبي مسعود أنه عليه السلام أخذ الكتاب ولم يحسن أن يكتب ، فكُتب مكان رسول الله محمد ، وكتب هذا ما قاضى عليه محمد ، والثابت ما ذكرناه أنه أمر علياً فكُتب ، وفي رواية فأخذ الكتاب وليس يحسن يكتب ، وإن من معجزاته أنه يحسن من وقته لأنه خرق للعادة ، وقال به أبو ذر الهروي وأبو الفتح الثيسابوري وأبو الوليد الباجي وصنف فيه وأنكر عليه ، وقال السهيلي : وكتب على رضى الله عنه ذلك اليوم نسختين إحداهما مع رسول الله عليه السلام والأخرى مع سهيل ، وشهد فيهما أبو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وأبو عبيدة بن الجراح ومحمد بن مسلمة ومكرز بن حفص ، وهر يومئذ مشرك وحويط بن عبد العزيز ، اهـ . وقال ابن كثير في تفسيره في قوله تعالى : « وما كنت تتلو من قبله » الآية ، وهكذا كان رسول الله عليه السلام دائماً إلى يوم الدين لا يحسن الكتابة ولا يخط سطرأ ولا حرفاً بيده ، بل كان له كتاب يكتبون بين يده الوحي والرسائل إلى الأقاليم ، ومن زعم من متأخري الفقهاء كالقاضي أبي الوليد الباجي ومن تابعه أنه عليه الصلاة والسلام كتب يوم الحديبية : هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله . فإنما حله على ذلك رواية في

(*) كذا في الأصل والظاهر فيه سقوط من السكاتب ١٢ ز .

قوله : (استقبل والله الحسن بن علي) معاوية (١) ، الاول فاعل والثاني مفعول وكان ذلك حين قدم عليه معاوية ينازعه في الخلافة .

صحيح البخارى ثم أخذ فكتب ، وهذه محمولة على الرواية الاخرى ثم أمر فكتب ، ولهذا اشتد التكثير من فقهاء المشرق والمغرب على من قال بقول الباجى ، وتبرأوا منه وأنشدوا فى ذلك أقوالا وخطبوا به فى محافلهم وإنما أراد الباجى فيما يظهر عنه أنه كتب ذلك على وجه المعجزة لا أنه كان يحسن الكتابة كما قال رسول الله ﷺ إخباراً عن الدجال مكتوب بين عينيه كافر ، وفى رواية ك ف ر يقرأها كل مؤمن ، وما أورده بعضهم من الحديث أنه لم يمت ﷺ حتى تعلم الكتابة فضعيف لا أصل له ، اه ١٢ .

(١) قال العيني : الحسن بن علي فاعل قوله استقبل ، ولفظة « والله » معترضة بينهما ، ومعاوية بالنصب مفعوله ، وكانت ملاقاته الحسن مع معاوية بمنزل من أرض الكوفة ، وكان الحسن لما مات على رضى الله عنه بايعه أهل الكوفة وبايع أهل الشام معاوية فالتقيا فى الموضع المذكور وبعد كلام طويل ومحاورات جرت بينهما سلم الحسن الأمر إلى معاوية وصالحه وبايعه على الأمر والطاعة على إقامة كتاب الله وسنة نبيه ﷺ ثم رحل الحسن إلى الكوفة فأخذ معاوية البيعة لنفسه على أهل العراقين فكانت تلك السنة سنة الجماعة لاجتماع الناس وانفاذهم وانقطاع الحرب ، وبايع معاوية كل من كان معتزلاً عنه ، اه . وقال القسطلانى وعند الطبري بسند صحيح عن الزهرى : أن علياً رضى الله تعالى عنه جعل على مقدمة أهل العراق قيس بن سعد بن عبادة وكانوا أربعين ألفاً بايعوه على الموت ، فلما قتل على رضى الله تعالى عنه بايعوا الحسن ابنه بالخلافة وكان لا يحب القتال فعرف أن قيس بن سعد لا يطاوعه على الصلح فزعه ، وعند الطبراني : بعث الحسن قيس بن سعد على مقدمته فى اثني عشر ألفاً يعنى من الأربعين فسار قيس إلى جهة الشام ، وكان معاوية لما بلغه قتل على خرج فى عساكره من الشام وخرج الحسن حتى نزل المدائن ، اه .

قوله : (إني لأرى كتاب مدح علي) كتيبة^(١) معاوية رضي الله عنه وتثبيت له حتى لا يفرع في نفسه .

وقال الحافظ : أشار الحسن البصري بهذه القصة إلى ما اتفق بعد قتل علي رضي الله عنه ، وكان علي رضي الله عنه لما انقضى أمر التحكيم ورجع إلى الكوفة تجهز لقتال أهل الشام مرة بعد أخرى فشغله أمر الخوارج بالنهروان وذلك في سنة ثمان وثلاثين ، ثم تجهز في سنة تسع وثلاثين فلم يتهيا له ذلك لافتراق آراء أهل العراق عليه ثم وقع الجدمه في ذلك سنة أربعين ، فأخرج إسحق من طريق عبدالعزيز بن سياه قال : لما خرج الخوارج قام علي فقال : أتسيرون إلى الشام أو ترجعون إلى هؤلاء الذين خلفوكم في دياركم ؟ قالوا بل نرجع إليهم ، فذكر قصة الخوارج ، قال : فرجع علي إلى الكوفة إلى آخر ما ذكر من الروايات في ذلك ١٢ .

(١) وفي تقرير مولانا حسين علي أي كتابك من جانبك فلا تجهز ، اه . ولفظ البخاري في الفتن قال عمرو بن العاص لمعاوية : أرى كتيبة لا تولى حتى تدبر أخرها ، قال القسطلاني : قوله « لا تولى » بتشديد اللام المسكورة أي لا تدبر حتى تدبر أخرها التي تقابلها وهي التي لخصومهم أو الكتيبة الأخيرة التي لأنفسهم ومن ورائهم أي لا يهزمون إذ عند الانهزام يرجع الآخر أولاً ، قاله في الكواكب ، وقال في المصاييح : تدبر فعل مضارع مبنى للفاعل من الإدبار أي حتى تجعل أخرها من تقدمها دبراً لها أي تخلفها وتقوم مقامها ، اه . وقال الحافظ : قوله تدبر أخرها أي التي تقابلها ونسبها إليها لتشاركهما في المحاربة ، وهذا على أن يدبر من أدبر رباعياً ، ويحتمل أن يكون من دبر يدبر بفتح أوله وضم الموحدة ، أي يقوم مقامها ، يقال دبرته إذا بقيت بعده ، وتقدم في الصالح : إني لأرى كتاب لا تولى حتى تقتل أقرانها وهي أبين ، قال عياض : هي الصواب ومقتضاه أن الأخرى خطأ وليس كذلك بل توجيهها ما تقدم ، وقال الكرمانى : يحتمل أيضاً أن تراد الكتيبة الأخيرة التي هي من جملة الكتاب ، أي لا يهزمون بأن ترجع الأخرى أولى ، اه .

قوله : (إنا بنو المطلب) وهم أحقاء (١) بالخلافة من غيرهم مع أنه كان معروفا بالشجاعة ففيه إشارة أيضاً إلى أنا لسنا ممن يعطى الدنية .

وقوله : (قد أصبنا) مفعوله محذوف أى الحق الذى كان لنا وهى الخلافة ومن هذا المال إشارة إلى ما بذله من الاموال وفعله محذوف انكالا على قرينة المقام وإشارة بلهجة الكلام .

وحكى أيضاً من رواية عبد الرزاق : كان قيس بن سعد بن عبادة على مقدمة حسن ابن على فأرسل إليه معاوية بجحلا قد ختم فى أسفله فقال : اكتب فيه ما تريد فهو لك ، فقال له عمرو بن العاص بل نقاتله ، فقال معاوية وكان خير الرجلين : على رسلك يا أبا عبد الله لا تخلص إلى قتل هؤلاء حتى يقتل عددهم من أهل الشام فما خير الحياة بعد ذلك . ٢٥١ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى شرح هذا الكلام وما أفاده أجود مما قاله الشراح ، وقريب منه ما فى تقرير مولانا حسين على إذ قال : قوله قد أصبنا أى الخلافة من هذا المال أى بذلنا من هذا المال أى مال الصدقة فيما يليق من المساكين واجتمع معنا كثير من الناس وجرى حكما ، فمن متعلق بما تضمنه أصبنا فهذا هو التضمن ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : قد أصبنا أى الخلافة بحق ، وما وقع من بيعتنا فهو حق وأنا مستحق له بلا ريب ، وقوله من هذا المال متعلق بمحذوف أى وبذلنا من هذا المال أى مال بيت المال فى موضعه ، وهو أمر الخلافة لا بالعيب ، اه . وقال العيني : قوله إنا بنو عبد المطلب ، معناه : إنا بنو عبد المطلب المجبولون على الكرم والتوسع لمن حوالينا من الأهل والموالى ، وقد أصبنا من هذا المال بالخلافة ما صارت لنا به عادة لإنفاق وإفضال على الأهل والخاصية ، فإن تخلت من هذا الأمر قطعنا العادة ، وإن هذه الأمة قد عانت فى دمائها قتل بعضها بعضاً فلا يكفون إلا بالمال فأراد أن يسكن الفتنة ويفرق المال فيما لا يرضيه غير المال ، فقال عبد الرحمن وعبد الله : نفرض لك فى كل عام من

قوله : (قد عانت في دمائها) إشارة (١) إلى أصحاب معاوية أنهم فسدت دمائهم فأحبوا إخراجها وتنقية الأبدان من الاخلاط الفاسدة التي هي هاتجة فيهم ، وكان هذا الكلام شدة منه ، فلما بلغا من معاوية رضى الله عنه الصلح لان (*) الحسن في كلامه فقال : من يضمن لى بهذا الذى قلتم من الصلح وبذل ما ذكرتم من المال .

المال كذا ، ومن الأقوات والثياب ما يحتاج إليه لكل ما ذكرت ، فصالحاء على ذلك ، اه . وهكذا قال الحافظ : قوله د إنا بنز عبد المطلب ، أى إنا جئنا على الكرم والتوسعة على أتباعنا من الأهل والموالى ، وكذا تتمكن من ذلك من الخلافة حتى صار ذلك لنا عادة ، ويحتمل أن يكون قوله أصبنا من هذا المال أى فرقنا منه في حياة على رضى الله عنه وبعده ما رأينا في ذلك صلاحاً فبه على ذلك خشية أن يرجع عليه بما تصرف فيه ، اه ١٢٠ .

(١) وفي تقرير مولانا حسين على قوله : (إن هذه الأمة) أى ما اجتمعت بمعاوية (عانت) فسدت يقتضى السفك من أيدينا ، اه . وفي تقرير المكي : إن هذه الأمة أى أمة معاوية فسدت في دمائها يعنى أن دماءها فسدت يقتضى أن يخرج منه ، اه . وتقدم قريباً ما قال العيني في شرح هذا الكلام وتبعه القسطلاني إذ قال : قوله « قد عانت » بعين مهملة فألف فثلاثة فثناة فوقية ، أى اتسعت في القتل والإفساد فلا تكف إلا بالمال ، اه . وقال الحافظ : إن هذه الأمة أى العسكريين الشامى والعراقى قد عانت أى قتل بعضها بعضاً فلا يكفون عن ذلك إلا بالصفح عما مضى منهم والتآلف بالمال ، وأراد الحسن بذلك كله تسكين الفتنة وفرقة المال على من لا يرضيه إلا المال فوافقاه على ما شرط من جميع ذلك والتزما له من المال في كل عام والثياب والأقوات ما يحتاج إليه لكل من ذكر ، اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : اعلم أن معاوية كان باغياً على الحسن لكن البغاة منه

كان من أجل خطأه في الاجتهاد وأنه يظن أن استحقاق الخلافة له مع أن المستحق لها في الحقيقة كان الحسن ، فلما رأى معاوية فساداً عظيماً اصطاح معه وقال : من كان مستحقاً للخلافة نجعله خليفة ، فخلع الحسن بيعته وجعله خليفة مكانه حين أخذ منه المواثيق على تربية اليتامى والأرامله ومما يتعلق بأمر الخلافة رضى الله عنهما وعن الحسن وعن سمية كاتب السطور ، اه . قال العيني : وفي الحديث فضيلة الحسن رضى الله تعالى عنه ، دعاه ورعه إلى ترك الملك والدنيا رغبة فيما عند الله ، ولم يكن ذلك لمة ولا لذلة ولا لثقله ، وقد بايعه على الموت أربعون ألفاً فصالحه رعاية لمصلحة دينه ومصلحة الامة وكفى به شرفاً وفضلاً ، فلا أسيد من سماء رسول الله ﷺ سيداً ، اه . وقال الحافظ قال ابن بطلان : ذكر أهل العلم بالأخبار أن علياً لما قتل سار معاوية يريد العراق وسار الحسن يريد الشام ، فالتقيا بمنزل من أرض الكوفة فنظر الحسن إلى كثرة من معه فنأدى : يا معاوية إنى اخترت ما عند الله ، فإن يكن هذا الأمر لك فلا يذبح لى أن أنازعك فيه ، وإن يكن لى فقد تركته لك ، فكبر أصحاب معاوية ، وقال المغيرة عند ذلك : أشهد أنى سمعت النبى ﷺ يقول : « إن ابنى هذا سيد ، الحديث ، وقال فى آخره : فجزاك الله عن المسلمين خيراً ، قال الحافظ : وفى صحة هذا نظر من أوجه :

الاول : أن المحفوظ أن معاوية هو الذى بدأ بطلب الصلح كما فى حديث الباب .

الثانى : أن الحسن ومعاوية لم يتلاقيا بالمسكرين حتى يمكن أن يتخاطبا وإنما تراسلا فيحمل قوله : فنادى يا معاوية على المراسلة ، ويجمع بأن الحسن راسل معاوية بذلك سرّاً فراسله معاوية جهراً ، والمحفوظ أن كلام الحسن الأخير إنما وقع بعد الصلح والاجتماع كما أخرجه سعيد بن منصور والبيهقى فى الدلائل بسندهما إلى الشعبي ، قال : لما صالح الحسن بن على معاوية قال له معاوية : قم فتكلم ، فقام فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أما بعد فإن أ كيس الكيس التقي ، وإن أعجز العجز الفجور ،

ألا وإن هذا الأمر الذي اختلقت فيه أنا ومعاوية حق لا مراءى كان أحق به منى ،
أو حق لى تركته لإرادة إصلاح المسلمين وحقن دماهم » وإن أدرى لعله فتنة لكم
ومتاع إلى حين ، ثم استغفر ونزل . وأخرج البيهقي فى الدلائل من طريق الزهرى
فذكر القصة وفيها : لخطب معاوية ثم قال : قم يا حسن فكلم الناس ، فتشهد ثم
قال : أيها الناس : إن الله هداكم بأولنا ، وحقن دماءكم بآخرنا ، وإن لهذا الأمر
مدة ، والدنيا دول ، وذكر بقية الحديث . وقال الحافظ أيضاً فى موضع آخر :
أخرج يعقوب بن سفيان بسند صحيح إلى الزهرى قال : كاتب الحسن بن على معاوية
واشترط لنفسه فوصلت الصحيفة لمعاوية وقد أرسل إلى الحسن يسأله الصلح ومع
الرسول صحيفة بيضاء محتوم على أسفلها ، وكتب إليه : أن اشترط ما شئت فهو
لك ، فاشترط الحسن أضعاف ما كان سأل أولاً ، فلما التقيا وباعه الحسن سألته أن
يعطيه ما اشترط فى السجل الذى ختم معاوية فى أسفله فتمسك معاوية إلا ما كان
الحسن سألته أولاً ، واحتج بأنه أجاب سؤاله أول ما وقف عليه ، فاختلفا فى ذلك
فلم ينفذ للحسن من الشرطين شئ ، وأخرج ابن أبى خيثمة عن طريق عبد الله بن
شاذب قال : لما قتل على رضى الله عنه سار الحسن بن على فى أهل العراق
ومعاوية فى أهل الشام فالتقوا ، فكره الحسن القتال وباع معاوية على أن يجعل
المهد للحسن من بعده ، فكان أصحاب الحسن يقولون له يا عار المؤمنين ، فيقول
العار خير من النار ، اه . وقد أخرج الترمذى فى تفسير ليلة القدر بسنده إلى يوسف
ابن سعد قال : قام رجل إلى الحسن بن على بعد ما بايع معاوية فقال : « سودت
وجوه المؤمنين ، الحديث ، قال الشيخ فى الكوكب : قوله : « سودت وجوه
المؤمنين ، أى الذين كانوا معك لأنهم يعابون بترك النصرة حتى اضطرت إلى
البيعة ، وليس هذا كلاماً فيه منقصة له رضى الله تعالى عنه ، وإنما نسبوا السواد
إلى أنفسهم وقال ذلك محبة له وشفقة ، اه ١٢٠ .

(باب هل يشير^(١) الإمام بالصلح)

(باب إذا أشار الإمام بالصلح)

يعنى^(٢) بذلك أنه إذا حكم بأمر هو أصلح للمريقين كليهما ، وإن كان فيه تأخير لحق أحدهما إلى بعض وقت آخر وليس فيه كثير ضرر له ، ثم لم يرض

(١) ليس هذا الباب فى الأصل ، وزدته أنا لما تقدم منى أن ما أفاده الشيخ قدس سره فى « باب قول الإمام لأصحابه اذهبوا بنا » يناسب هذا الباب لمكان اختلاف العلماء فى ذلك ، قال الحافظ : قوله « باب هل يشير الإمام بالصلح » أشار بهذه الترجمة إلى الخلاف ، فإن الجمهور استحبوا للحاكم أن يشير بالصلح وإن اتجه الحق لأحد الخصمين ، ومنع من ذلك بعضهم وهو عن المالكية ، وزعم ابن التين أنه ليس فى حديثى الباب ما ترجم به ، وإنما فيه الحض على ترك بعض الحق ، وتعقب بأن الإشارة بذلك بمعنى الصلح ، على أن المصنف ما جزم بذلك فكيف يعترض عليه ، اهـ . وفى المعنى : إذا اتصلت به الحادثة واستنارت الحجة لأحد الخصمين حكم ، وإن كان فيها ليس أمرهما بالصلح ، فإن أياً أخرهما إلى البيان ، فإن عجلها قبل البيان لم يصح حكمه ، ومن رأى الإصلاح بين الخصمين شريح وأبو حنيفة والشعبي ، وروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال ردوا الخصوم حتى يصطلحوا ، فإن فصل القضاء يحدث بين القوم الضغائن ، قال أبو عبيدة : إنما يسهل الصلح فى الأمور المشككة ، أما إذا استنارت الحجة لأحد الخصمين وتبين له موضع الظالم فليس له أن يحميها على الصلح ونحوه قول علماء ، واستحسنه ابن المنذر ، وروى عن شريح أنه ما أصلح بين المتحاكين إلا مرة واحدة ، ١٢٥ .

(٢) قال العيني : قوله بالحكم البين أى الظاهر ، أراد الحكم عليه بما ظهر له من الحق البين ، وقوله : « احفظ » أى اغضب ، قال الخطاى : يشبه أن يكون قوله فلما أحفظ إلى آخره من كلام الزهرى ، وقد كان من عادته أن يصل بعض

الفريق الذى قضى فيه لنفعه فللإمام أن يحكم بعد ذلك باستيفاء صاحب الحق حقه وإن كان فيه ضرر الآخر .

قوله : (برأى سعة) على البدل (١) أو على إضافة رأى إلى السعة إضافة بيانية ، ويجوز النصب على كونه مفعولاً لأجله إلى غير ذلك .
قوله : (صلاة الظهر (٢)) .

كلامه بالحديث إذا رواه ، فلذلك قال له موسى بن عقبة : ميز بين قولك وقول رسول الله ﷺ ، هـ . قال الحافظ : زعم الخطابي أن هذا من قول الزهرى أدرجه في الخبر ، وقال فى موضع آخر بعد نقل قول الخطابي : لكن الأصل فى الحديث أن يكون حكمه كله واحداً حتى يرد ما يبين ذلك ولا يثبت الإدراج بالاحتمال ، هـ . وتبعه القسطلانى إذ قال : زعم الخطابي أن هذا من قول الزهرى أدرجه فى الخبر وفى ذلك نظر ، لأن الأصل أنه حديث واحد ولا يثبت الإدراج بالاحتمال ، هـ . ثم ما أفاده الشيخ قدس سره من شرح الترجمة واضح وهو ظاهر من سياق الحديث ١٢ .

(١) قال العيني : قوله سعة له بالنصب أى للسعة يعنى مساححة لهما وتوسيعاً عليهما على سبيل الصالح والجمالة ، هـ . وزاد القسطلانى ، وفى الفرع كأصله سعة بالجر صفة لسابقه ١٢ .

(٢) لم يكن هذا القول فى الأصل وزدته لما نبه الشيخ محمد حسن المكي فى تقريره على اختلاف الروايات فى ذلك إذ قال : قوله « صلاة الظهر » ، والجمع أن جابراً جاءه مكرراً يعنى لما قضى دين بعض غرمائه أخذته صلاة الظهر ، فجاءه وأخبره ثم رجع فقضى دين البعض الآخر فجاءه وأخبره ، وكان وقت صلاة العصر فقال له عليه الصلاة والسلام : أخبر عمر رضى الله عنه ليفرح بالمعجزة وليفرح بقضاء دينك لأنه أيضاً فى فكره ، فأخبره ثم رجع فقضى دين البعض الآخر

فجاءه وكان وقت صلاة المغرب فأخبره ، فقال له عليه الصلاة والسلام : إيت أبا بكر وعمر فأخبرهما ففعل ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره كان لطيفاً جداً لو كان الاختلاف في عدة أحاديث ، وههنا وقع الاختلاف في تلامذة وهب في حديث واحد ، وقال الحافظ : قوله قال ابن إسحاق لمخ ، أى أن ابن إسحاق روى الحديث عن وهب بن كيسان ، كما رواه هشام بن عروة إلا أنهما اختلفا في تعيين الصلاة التي حضرها جابر مع النبي ﷺ حتى أعليه بقصته فقال ابن إسحاق : الظاهر ، وقال هشام : المصير ، وقال عبيد الله بن عمر : المغرب ، والثلاثة رويوه عن وهب بن كيسان عن جابر ، وكان هذا القدر من الاختلاف لا يقدح في صحة أصل الحديث لأن المقصود منه ما وقع من بركته ﷺ في التمر ، وقد حصل توافقهم عليه ولا يترتب على تعيين تلك الصلاة بعينها كبير معنى ، وهكذا قال العيني : إن هذا الاختلاف غير قادح في صحة أصل الحديث ، لأن تعيين الصلاة بعينها لا يترتب عليه كبير معنى ، اه . وتبعهما القسطلاني في ذلك ، وقال الكرماني : روى هشام صلاة المصير ، وعبيد الله المصير صلاة المغرب ، ومحمد بن إسحاق صلاة الظهر ، لله درهم وحسن ضبطهم ، اه ١٢ .

كتاب الشروط^(١)

باب ما يجوز من الشروط في الاسلام والاحكام والمبايعه الظاهر انه قصد بذلك اثبات ان كل شرط هو مخالف لامر الشارع فهو رد لا يجوز العمل بمتنضاه وما كان بخلاف ذلك فهو احق شيء بالوفاء والدليل عليه ما نسخ الله^(٢) تعالى من شرط رد النساء الى الكفار فانهم كن داخلة في الشرط

(١) قال الحافظ : الشروط جمع شرط . (افتح اوله وسكون الراء) ، هو ما يستلزم نفيه نفي أمر آخر غير السبب ا . وقال العيني : الشرط العلامة وفي الاصطلاح ما يتوقف عليه وجود الشيء ولم يكن داخلاً فيه وقيل ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط . والمراد ههنا بيان ما يصح من الشروط وما لا يصح ا .

وفي الكرماني قال الغزالي : هو ما لا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم ان يوجد عنده . وقال الامام الرازي هو ما يتوقف تأثير المؤثر عليه لا وجوده واختار هو ما يستلزم نفيه أمر على وجه السببية . وهو ينقسم الى عقلي كالحياء للعلم ، وشرعي كالوضوء للصلاة وانقضى كقولك ان دخلت الدار فانت طالق ا . وزاد القسطلاني : وغادى كنصب السلم المصمود ١٢ .

(٢) ما افاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين في المؤنات المهاجرات معروف . قال الخازن في تفسيره : اختلف العلماء هل دخل رد النساء في عقد الهدنة لفظاً أو عموماً فقول قد كان شرط ردهن في عقد الهدنة لفظاً صريحاً فنسخ الله تعالى ردهن من العقد ، ومنع منه وابقاه في الرجال على ما كان في العقد وقيل لم يشترط ردهن في العقد لفظاً صريحاً وانما اطلق العهد فكان ظاهره العموم لا شتماله على النساء وعلى الرجال فبين الله تعالى خروجهم من عموم العقد وفرق بينهم وبين الرجال في الحكم ا .

ومع ذلك فلما كان ردهن تعريضا للفتنة في الدين ولا كذلك في الرجال فانهم على مسكنة من الخروج والفرار ومع ذلك فكان رد النساء اليهم ممكناً لهم على

وقال صاحب الجمل : قوله تعالى "فلا ترجعوهن إلى الكفار". هذا نامخ لشرط الرد بالنسبة للنساء على مذهب من يرى نسخ السنة بالقرآن وقال بعضهم ليس من قبيل النسخ . وإنما هو من قبيل التخصيص أو تقييد المطلق لأن العقد اطلق في ردمن اسم فكان ظاهرا في عموم الرجال مع النساء فبين الله خروجهن من عمومهم ويفرق بين الرجال والنساء بان الرجال لا يخشى عليه من الفتنة في الرد ما يخشى على المرأة من اصابة الشرك اياها . وأنه لا يؤمن عليها الردة إذا خوفت واكرهت لضعف قلبها وقلة هدايتها إلى الخروج منه باظهار كلبة الكفر مع التورية واضمار كلمة الايمان أو طمانينة القلب عليه ، ولا يخشى ذلك على الرجل لقوته وهدايته اه خطيب وخازن .

وفي القرطبي : اختلف العلماء هل دخل النساء في الهدنة لفظاً أو عموماً فقالت طائفة منهم : قد كان شرط ردمن في عقد الهدنة لفظاً صريحاً ، فنسخ الله تعالى ردهن من العقد وابقاه في الرجال على ما كان وهذا يدل على أن للنبي ﷺ ان يجتهد في الاحكام . ولكن لا يقر على خطأ .

وقالت طائفة : لم يشترط ردهن في العقد لفظاً وإنما اطلق العقد في عقد من اسلم فكان ظاهره العموم لاشتماله عليهن مع الرجال فبين الله تعالى خروجهن من عمومهم اه .

وبسط الكلام على ذلك ابن كثير في سورة الفتح وفي سورة الممتحنة وقال فيها تقدم في سورة الفتح في ذكر صلح الحديبية الذي وقع بين رسول الله ﷺ وبين كفار قريش فكان فيه على أن لا ياتيك منا رجل وإن كان على دينك الارددته الينا . وفي رواية على أنه لا ياتيك منا أحد وإن كان على دينك الارددته الينا . فعلى هذه الرواية تكون هذه الآية مخصصة للسنة وهذا من أحسن أمثله ذلك

وعلى طريقة بعض السلف ناسخة . وقد ذكرنا في ترجمة عبدالله بن أحمد بن جمحش من المسند الكبير عن عبدالله بن أبي أحمد ، قال : «اجرت أم كلثوم بنت عقبة نخرج أخوانها على رسول الله ﷺ ، فكلاماه فيها ان يردهما اليهما فنقض الله العهد بينه وبين المشركين في النساء خاصة . اه مختصراً .

وقال الحافظ في الفتح : اختلف في ترك رد النساء إلى أهل مكة مع وقوع الصلح على ان من جاء منهم إلى المسلمين ردوه هل نسخ حكم النساء من ذلك أو لم يدخلن في أصل الصلح أو هو عام اريد به الخصوص ؟ وبين ذلك عند نزول الآية وقد تمسك من قال بالثاني بما وقع في بعض طرقه بلفظ منارجل الازدوده ، ففهموه أن النساء لم يدخلن . وقد أخرج ابن أبي جاتم : ان المشركين قالوا للنبي ﷺ رد علينا من هاجر من نساءنا . فقال ﷺ : كان الشرط في الرجال ولم يكن في النساء . هذا لو ثبت كان قاطعاً للنزاع لكن يؤيد الأول والثالث ما في كتاب الشروط ان أم كلثوم لما هاجرت جاء أهلها يسألونها ، فلم يردوها لما نزلت : «إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات» الآية . والمراد قواه فيها فلا ترجعوهن إلى الكفار اه مختصراً .

وقال ابن القيم : ولما رجع رسول الله ﷺ إلى المدينة جاءه نساء مؤمنات منهن أم كلثوم ، فجاء أهلها يسألونها بالشرط الذي كان بينهم فلم يرجعها اليهم ، ونهاه الله عن ذلك . فقيل هذا نسخ للشرط في النساء . وقيل تخصيص للسنة بالقرآن وهو عزيز جداً . وقيل : لم يقع الشرط الا على الرجال خاصة واراد والمشركون ان يعموه في الصنفين فأبى الله تعالى اه .

والاوجه عند هذا العبد الضعيف عفا الله عنه أنه لما كان في علم الله تبارك وتعالى استثناء النساء من ذلك قدر الله تعالى أن يكون العهد بلفظ لا يأتيك منارجل إلا انهم فهموا من ذلك العموم لان النساء تابعة للرجال . فلما هاجرت النساء أنزل الله تبارك وتعالى آية الامتحان تنبيهاً على ان العهد كان للرجال خاصة وعلى

فروجهن "ولن يجعل" الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً". منع الله نبيه ﷺ أن يردمن اليهم وعلى هذا فلا يرد انه ﷺ كيف خالف عهده معهم فيهن وكيف سكث الكافرون على تلك المخالفة فان المؤمنين كان واجباً عليهم تسليم أمر الله تعالى، والكفار قد سكتوا حين سمعوا انهم يدعون الله انزل فيهن هذا الحكم فعملوا ان ان المسلمين غير راد يهن إلى الكفار بعد ذلك . وكان الكفار مع ذلك يحتالون للصلح ايضاً فلم يبالوا بتلك المخالفة والنقض لجلهم المسلمين معذورين في ذلك ، ولانهم لو نقضوا الصلح لادت التوبة إلى المقاتلة . وكانوا قد وهنتهم الحروب فلم يسكنوا يطيقون لها ايضاً . ويمكن ان يكون العهد قد عقد بانظ يحتمل العموم الجنسى والذوى ففهم الكفار منه الجنس حتى يتناول الرجال والنساء . وحله النبي ﷺ على العموم النوعى فيخص ، بالرجال دون النساء . فلما أنت النسوة مهاجرات تبين لكل من الفريقين مراد صاحبه غير ان الكفار لم يبالوا بذلك وسلموا ما قصده المسلمون . لما رأوا المسلمين قد سلموا لهم كل ما طلبوا ولكنه لا يكون مناسباً بالباب على هذا التوجيه إلا ان يقال ايراد الرواية في الباب باعتبار شرط رد الرجال ، فانه ﷺ لما كان على ثقة من ان ردهم إلى دار الكفر لا يعود في دينهم بنقصان جاز له اشتراط الرد فلم يكن الشرط مما يخالف الشريعة .

هذا تكون الرواية الأخرى بلفظ لا يأتيك منا أحد رواية بالمعنى لا بد أن يكون في المعاهدة أحد اللفظين المذكورين من رجل او احد فلفظ الرجل أقرب إلى المحل . (١) قال تعالى : "فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن" الآية . وفي المعنى : تفارق المرأة الرجل من ثلاثة أوجه أحدها أنها لا تأمن من ان تزوج كافراً يستحلها او يكرهها من بناتها . وإليه اشار الله تعالى بقوله : "لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن". الثاني انها ربما فتنت عن دينها لأنها أضعف قلباً وأقل معرفة من الرجال . الثالث ان المرأة لا يمكنها في العادة الحرب والتخلص بخلاف الرجل اه (١٢) .

ولا يجوز ذلك^(١) غيره عليه السلام لأنه مخالف لمقتضى الشرع في حقه لعدم الثقة بحل

(١) قال العيني : واختلف العلماء في صلح المشركين على أن يرد إليهم من جاء منهم مسلماً ، فقال قوم : لا يجوز هذا وهو منسوخ بقوله عليه الصلاة والسلام : « أنا بريء من كل مسلم أقام مع مشرك في دار الحرب ، وقد أجمع المسلمون أن هجرة دار الحرب فريضة على الرجال والنساء ، هذا قول الكوفيين وأصحاب مالك ، وقال الشافعي : هذا الحكم في الرجال غير منسوخ وليس لاحد هذا العقد إلا للخليفة أو لرجل يأمره ، فمن عقد غير الخليفة فهو مردود ، وفي التوضيح : قول الشافعي وهذا الحكم في الرجال غير منسوخ ، يدل على أن مذهبه أنه في النساء منسوخ ، اهـ . قلت : كان هذا الحكم في النساء منسوخاً من الأول بالآية ، قلت : واختلفت المالكية في ذلك ، قال الدردير : ووجب الوفاء بما عاهدونا عليه وإن برد رهائن كفار عندنا ولو أسلوا كن أسلم ، أى كشرط رد من جاءنا منهم وأسلم وليس رهناء فإنه يوفى به ، ومحل الرد إن كان من ذكر ذكرأ ، فإن كان أنثى لم ترد ولو مع شرط ردها صريحاً ، اهـ . قال الدسوقي : هذا على رواية ابن القاسم عن مالك ، وقال ابن حبيب : لا ترد إليهم الرهائن ولا الرسل إذا أسلوا ولو اشترطوا ردهم ، وقيل : إن اشترطوا ردهم ردوا وإلا لا ، انتهى مختصراً . وقال الموفق : إذا عقد الهدنة مطلقاً لجاءنا منهم لإنسان مسلماً أو بأمان لم يجب رده إليهم ولم يجوز ذلك ، سواء كان حراً أو عبداً أو رجلاً أو امرأة ، ولا يجب رد مهر المرأة ، والشروط في عقد الهدنة تنقسم قسمين : صحيح مثل أن يشترط عليهم مالا أو معونة المسلمين عند حاجتهم ، أو يشترط لهم أن يرد من جاءه من الرجال مسلماً أو بأمان ، فهذا يصح ، وقال أصحاب الشافعي : لا يصح شرط رد المسلم إلا أن يكون له عشيرة تحميه وتمنعه ، ولنا أن النبي عليه السلام شرط ذلك في صلح الحديبية ووفى لهم به ، فرد أبا جندل وأبا بصير ، ولم يخص بالشرط ذا العشيرة ، الثاني : شرط فاسد مثل أن يشترط رد النساء أو مهورهن أو رد سلاحهم أو

من يرده إليه ، ثم إن المذكور في الباب (١) هي الروايات الدالة على اشتراط امروط في الإسلام ، وظاهر عطف الاحكام والمبايعة على الإسلام يقتضى إيراد حديث يناسب شرائط الاحكام ، فيما أن يقال : قوله في حديث جرير « بايعته على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، إنما هو من الاشتراط في الاحكام ، أو يقال : قوله « والنصح لكل مسلم » يتناول كل عقد وحكم ، أو يقال : قوله تعالى « على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن » إلخ بما يتناول كل حكم .

يشترط رد الصبيان أو رد الرجال مع عدم الحاجة إليه ، فهذه كلها شروط فاسدة لا يجوز الوفاء بها ، اهـ . وقال الحافظ في الفتح : واختلف العلماء هل يجوز الصلح مع المشركين على أن يرد إليهم من جاء مسلماً ؟ فقيل : نعم ، لقصة أبي جندل وأبي بصير ، وقيل : لا ، وما في القصة منسوخ لحديث « أنا بريء من مسلم بين مشركين » وهو قول الحنفية ، وعند الشافعية تفصيل بين العاقل والمجنون والصبي فلا يردان ، وقال بعض الشافعية : ضابط جواز الرد أن يكون المسلم بحيث لا تجب عليه الهجرة من دار الحرب ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : « باب ما يجوز من الشروط إلخ » الشروط جمع شرط ، هو ما يستلزم نفيه نفي أمر آخر غير السبب ، والمراد به هنا بيان ما يصح منها بما لا يصح ، وقوله في الإسلام أى عند الدخول فيه ، فيجوز مثلاً أن يشترط الكافر أنه إذا أسلم لا يكلف بالسفر من بلد إلى بلد مثلاً ، ولا يجوز أن يشترط أن لا يصلى مثلاً ، وقوله والاحكام أى العقود والمعاملات ، وقوله المبايعة من عطف الخاص على العام ، اهـ . وقال العيني : أى هذا « باب في بيان ما يجوز من الشروط في الإسلام » ، يعنى الدخول فيه ، وهذا كما اشترط النبي ﷺ على جرير حين بايعه على الإسلام : النصح لكل مسلم ، وفي لفظ : على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، والنصح لكل مسلم ، ولا يجوز أن يشترط أن لا يصلى ولا يركى عند القدرة ونحو ذلك ، اهـ ١٢ .

قوله : (ففكره المؤمنون ذلك) فيه دلالة (١) على أن كل شرط لا يوافق أمر الشرع فهو رد ، وذلك لأنه ﷺ لم يرد على المسلمين إكراههم ، فلم أن إكراههم كان حقاً ، غير أن هذا الاشتراط كان مبنياً على مصالح تخفى على غيره ﷺ ، فلذلك جاز له أن يشترط ما اشترطه ولم يجوز لغيره أن يفعله .

قوله : (كان يمتحنهن) إلخ ، هل هنَّ (٢) مؤمنات فيعترفن

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مسلك الحنفية ، إذ لم يديحوا هذا الشرط لغيره ﷺ ، وأما على مسلك من أباح هذا الشرط لغيره ﷺ فكان كراهتهم طبعياً كما يدل عليه مراجعة عمر رضى الله عنه في هذه القصة وسيأتي قريباً ، في « باب الشروط في الجهاد » في الحديث الطويل « قال المسلمون : سبحان الله ، كيف يرد إلى المشركين وقد جاء مسلماً ؟ » قال الحافظ : قائل ذلك يشبه أن يكون هو عمر رضى الله عنه لماسيأتى ، وسمى الواقدي بمن قال ذلك أيضاً أسيد بن حضير وسعد بن عباد ، وسيأتى في المغازى أن سهل بن حنيف كان بمن أنكر ذلك أيضاً ، اهـ ١٢ .

(٢) قال ابن كثير في تفسيره عن ابن عباس رضى الله عنه : كان امتحانهن أن يشهدن أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، وقال مجاهد : فامتحنوهن فاسألوهن عما جاء بهن ؟ فإن كان جاء بهن غضب على أزواجهن أو سخطه أو غيره ولم يؤمن فارجهوهن إلى أزواجهن ، وقال عكرمة : يقال لها ما جاء بك إلا حب الله ورسوله ، وما جاء بك عشق رجل منا ، ولا فرار من زوجك ، فذلك قوله « فامتحنوهن » وقال قتادة : كانت محنتهن أن يستحلفن بالله : ما أخرجكن النشوز وما أخرجكن إلا حب الإسلام وأهله وحرص عليه ، فإذا قلن ذلك قبل ذلك منهن ، اهـ . وقال البغوى والخازن في تفسيرهما : قال ابن عباس رضى الله عنه : أقبل رسول الله ﷺ معتمراً حتى إذا كان بالحديبية صالحه مشركو مكة على أن من أتاه من أهل مكة رده إليهم ، وكتبوا بذلك كتاباً وختموا عليه ، فجاءت

بتلك الاشياء (١) الست المذكورة ، أو غير مؤمنات فينكرنها .

(باب إذا باع نخلا قد أبرت)

فاشترط فيها (٢) شرطاً لا يخالف مقتضى العقد ولا هو بما يخالف الشرع يكون العمل بمقتضاه واجباً .

سبعة الاسلية مسلة بعد فراغ الكتاب وأقبل زوجها في طلبها وهو كافر ، فقال : يا محمد اردد على امرأتى ، فإنك قد شرطت أن ترد علينا من أتاك منا وهذه طية الكتاب لم تجف بعد ، فأنزل الله : « يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن » قال ابن عباس رضى الله عنهما : امتحانها أن تستحلف ما خرجت من بغض زوج ، ولا رغبة عن أرض إلى أرض ، ولا لحدث أحدثته ، ولا التماس دنيا ، وما خرجت إلا لرغبة في الإسلام وحبا لله ولرسوله ﷺ ، فإذا حلفت على ذلك لم يردّها ، فاستحلف رسول الله ﷺ سبعة خلفت فلم يردّها ، وأعطى زوجها مهرها وما أنفق عليها فزوجه عمر بن الخطاب ، ١٢ هـ .

(١) فقد أخرج البخارى في تفسير سورة الممتحنة عن عائشة رضى الله عنها : « أن رسول الله ﷺ كان يتمحن من هاجر إليه من المؤمنات بهذه الآية بقول الله تعالى : « يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبائعنك » إلى قوله « غفور رحيم » قالت عائشة : فمن أقر بهذا الشرط من المؤمنات قال لها رسول الله ﷺ قد بايعتك ، الحديث ، فقد ذكرت في هذه الآية ستة أشياء ١٢ .

(٢) كما ورد في الحديث من اشتراط الثرة فإنه مما لا يخالف مقتضى العقد ولا يخالف الشرع ، قال الحافظ : لم يذكر أى البخارى جواب الشرط أى في الترجمة اكتفاء بما في الخبر ، قال العيني : الحديث قد مضى في كتاب البيوع في « باب من باع نخلا قد أبرت » ، ١٢ .

(باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة)

ولم يكن (١) الشرط داخل في صلب العقد بل كان عارية مبتدئة ، غير أن من عبر عنه بالشرط نظر إلى الحاصل والمال ، ويمكن الجمع بين روايات اختلاف (٢) الثمن

(١) تقدم الكلام على ذلك مبسوطاً في كتاب البيوع في «باب شرى الدواب والخير وإذا اشترى دابة أو جملاً وهو عليه إلخ» قال الحافظ : قال الإسماعيلي قوله «ولك ظهره» وعد قام مقام الشرط ، لأن وعده لا خلف فيه ، وهبته لارجوع فيها ، لتنزيه الله تعالى له عن دناءة الأخلاق ، فلذلك ساغ لبعض الرواة أن يعبر عنه بالشرط ولا يلزم أن يجوز ذلك في حق غيره ، وحاصله أن الشرط لم يقع في نفس العقد وإنما وقع سابقاً أو لاحقاً فتبرع بمنفعته أولاً كما تبرع بربقته آخرأ ، ١٢٥١ .

(٢) ما جمع به الشيخ قدس سره بين الروايات المختلفة في الثمن أظف وأجود من قول الشراح رحمهم الله تعالى ، والاختلاف في ذلك وسيع كما ترى ، قال الحافظ في الفتح : الحاصل من الروايات أوقية وهي رواية الأكثر ، وأربعة دنانير وهي لا تخالفها ، كما قاله البخاري رحمه الله : وأوقية ذهب وأربعة أواق وخمس أواق ومائتا درهم وعشرون ديناراً هذا ما ذكره المصنف ، ووقع عند أحمد والبزار من رواية علي بن زيد عن أبي المتوكل : ثلاثة عشر ديناراً ، وقد جمع عياض وغيره بين هذه الروايات فقال : سبب الاختلاف أنهم رَوَوْا بالمعنى ، والمراد أوقية الذهب ، والأربع أواق والخمس بقدر ثمن الأوقية الذهب ، والأربعة دنانير مع العشرين ديناراً محمولة على اختلاف الوزن والعدد ، وكذلك رواية الأربعين درهماً مع المائتي درهم ، قال : وكان الإخبار بالفضة عما وقع عليه العقد ، وبالذهب عما حصل به الوفاء ، أو بالعكس ، وقال الداودي : المراد أوقية ذهب ، ويحمل عليها قول من أطلق أو من قال : خمس أواق أو أربع ، أراد من فضة ، وقيمتها يومئذ أوقية ذهب ،

بأنه بين له قيمته أولاً ، ثم زاد عليه فسله جابر ثم (١) وثم إلى أن انتهى الأمر على ما تقي درهم فكان النبي ﷺ يعين له قيمته فيقول تدينه بكذا فيسله جابر ، ثم يزيد عليه فيقول تدينه بكذا ؟ لما أن مقصوده ﷺ كان الامتنان عليه دون شراء الجمل فكان يزيده في الثمن ليزيد في العطاء .

ويحتمل أن يكون سبب الاختلاف ما وقع من الزيادة على الاوقية ، ولا يخفى ما فيه من التعسف ، قال القرطبي : اختلفوا في ثمن الجمل اختلافاً لا يقبل التلقيق ، وتكلف ذلك بعيد عن التحقيق ، وهو مبنى على أمر لم يصح نقله ولا استقام ضبطه مع أنه لا يتعاقب بتحقيق ذلك حكم ، وإنما تحصل من مجموع الروايات أنه باعه البعير بثمن معلوم بينهما وزاده عند الوفاء زيادة معلومة ، ولا يضر عدم العلم بتحقيق ذلك ، قال الإسماعيلي : ليس اختلافهم في قدر الثمن بضاراً ، لأن الغرض الذي سيق الحديث لأجله بيان كرمه ﷺ وتواضعه وحنوه على أصحابه وبركة دعائه ، ولا يلزم من وهم بعضهم في قدر الثمن توهينه لأصل الحديث ، قال الحافظ : وما جنح إليه البخاري من الترجيح أقعد ، وبالرجوع إلى التحقيق أسعد ، فليتمد ذلك وبالله التوفيق ، اهـ . وهكذا بسط الكرماني والعيني في الجمع بينهما بنحو ما تقدم ١٢ .

(١) ويستأنس لذلك ما ذكره الحافظ في الفتح في طريق ابن إسحاق عن وهب ، قال : وصلها أحمد وأبو يعلى والبخاري مطولة وفيها قال : « قد أخذته بدرهم ، قلت : إذن تغبني يا رسول الله ، قال فبدرهمين ، قلت : لا ، فلم يزل يرفع لي حتى بلغ أوقية ، الحديث ، اهـ . فهذا يؤيد الشيخ في أنه ﷺ زاد في القيمة مرة بعد أخرى ، لكنه يخالف الشيخ في تسليم جابر ، لكن الروايات الواردة في هذه القصة من أن جابراً أراد هبته بلاقيمة يؤيد ما أفاده الشيخ ، فقد قال الحافظ : ولاحمد من رواية نديج ، وفي رواية عطاء ، قال : بعينه ، قلت : بل هوالك يا رسول الله ، قال بعينه ، وفي رواية وهب بن كيسان عن جابر عند أحمد : « أنتبني جملك هذا يا جابر ؟

قوله : (إن بدأ بالطلاق أو آخر) يعني بذلك^(١) أن الحكم لا يتفاوت في تعاقب الطلاق بالشرط سواء قدم الشرط وآخر الطلاق أو عكس ، كقوله : أنت طالق إن دخلت الدار .

قوله : (والوسطى شرطاً) حيث^(٢) شرط أن يفارقه إن سأل بعد ذلك وفيه الترجمة .

قلت : بل أهبه لك ، قال : لا ، ولكن بعينه ، ، وفي رواية سالم عن جابر عند أحمد : « فقال بعينه ، قلت : هو لك ، قال : قد أخذته بأوقية ، ولابن سعد وأبي عوانة من هذا الوجه : « فلما أكثر على قلت : إن لرجل على أوقية من ذهب ، هو لك بها ، قال : نعم ، اه . فهذه الروايات تشمر بأن جابراً كان مصرأ على الهبة ، فن كان مصرأ على الهبة فالظاهر منه أنه يرضى بكل قيمة وكانت الزيادة من جهته ﷺ فتأمل ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله قال ابن المسيب إلخ ، وصله عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن الحسن وابن المسيب في الرجل يقول : امرأته طالق وعنده حر إن لم يفعل كذا ، يقدم الطلاق والعتاق ، قالوا : إذا فعل الذي قال فليس عليه طلاق ولا عتاق ، وعن ابن جرير عن عطاء مثله وزاد ، قلت له : فإن ناساً يقولون هي تطليقة حين بدأ بالطلاق قال : لا ، هو أحق بشرطه ، وروى ابن أبي شيبه من وجه آخر عن قتادة عن سعيد بن المسيب والحسن في الرجل يخلف بالطلاق فيبدأ به ، قال : له ثناء إذا وصله بكلامه ، وأشار قتادة بذلك إلى قول شريح وإبراهيم النخعي : إذا بدأ بالطلاق قبل يمينه وقع الطلاق ، بخلاف ما إذا أخره ، وقد خالفهم الجمهور في ذلك ، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : أشار بالشرط إلى قوله : « إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحني ، ، والتزام موسى بذلك ولم يكتب ذلك ولم يشهدا أحداً ، وفيه دلالة على العمل بمقتضى ما دل عليه الشرط ، فإن الخضر قال لموسى لما أخلف الشرط :

قوله : (كيف بك إذا أخرجت) خطاب (١) منه ﷺ أبا الحقيق وإخبار منه بما سيكون بعد .

قوله : (وأعطاهم قيمة ما كان لهم من الثمر) يعنى بذلك أنهم إذا قصدوا الخروج وكانت لهم شركة في الثمار التي على النخل فقومه عمر رضى الله عنه وأعطاهم في قيمة نصيبهم منها ما يحتاجون إليه في السفر من الجبال والجبال وغيرها ، فقوله مالا كالاجمال (٢) ، لما فصله بعد بقوله لإبلا وعروضاً .

هذا فراق بينى وبينك ، ولم ينكر موسى عليه السلام ذلك ، اه . قال العيني : لم يقع بينه وبين الخضر عليهما السلام في ذلك لا لإشهاد ولا كتابة ، وإنما وقع ذلك شرطاً بالقول والترجمة ، الشرط مع الناس ما تقول أى دون الإشهاد والكتابة ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : أشار ﷺ إلى إخراجه من خير ، وكان ذلك من إخباره بالمغيات قبل وقوعها ، اه . قال العيني : إن عمر رضى الله تعالى عنه أجلى يهود خير عنها لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا يقين دينان بأرض العرب ، وإنما كان عليه الصلاة والسلام أفرهم على أن سالمهم على أنفسهم ولا حق لهم في الأرض واستأجرهم على المساقاة ولهم شطر الثمر فلذلك أعطاهم عمر قيمة شطر الثمر من إبل وأقتاب وجمال يستقلون بها ، إذ لم يكن لهم في رقة الأرض شيء ، اه . قلت : وقد تقدم في أبواب المزارعة الكلام على ما إذا لم يشترط السنين في المزارعة والمساقاة بدون بيان المدة ، واختلاف العلماء في ذلك ، وجواب الحنفية عن حديث خير بأنه خراج عندهم ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « مالا ، تمييز للقيمة وعطف الإبل عليه ، وكذلك العروض من عطف الخاص على العام ، أو المراد بالمسال النقد خاصة والعروض ما عدا النقد ، وقيل : ما لا يدخله الكيل ولا يكون حيواناً ولا عقاراً ، اه . قال الكرماني : قوله « مالا ، تمييز للقيمة ، فإن قلت : الإبل أيضاً مال وكذا

قوله : (خذوا ذات اليمين) لئلا يعلم مجاهلهم خالد^(١) فيخبر الكفار فيصدوا قبل أن يدنو من البيت ، ولا كذلك إذا بلغهم الخبر بعدما أحرم وأحرم أصحابه رضى الله عنهم أو دخلوا في الحرم ، فإنهم لا يتمكنون حينئذ تمكثهم من الخلاف والمضادة قبل ذلك .

العروض ، قلت : قد يراد بالمال النقد خاصة والمزروعات خاصة كما في حديث أبي هريرة : « وأما إخوتي من الأنصار فيشتغلهم العمل بالأموال » ، أو من باب عطف الخاص على العام ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : إن خالداً بالغميم بفتح المعجمة ، وحكى عياض فيه التصغير ، قال المحب الطبري : يظهر أن المراد كراع الغميم ، موضع بين مكة والمدينة ، قال الحافظ : وسياق الحديث ظاهر في أنه كان قريباً من الحديبية فهو غير كراع الغميم الذي وقع ذكره في الصيام ، وأما الغميم هذا فقال ابن حبيب : هو قريب من مكان بين رابغ والجحفة ، وبين ابن سعد أن خالداً كان في مائتي فارس فيهم عكرمة ابن أبي جهل ، وفي رواية ابن إسحق : « فقال ﷺ من يخرجنا على طريق غير طريقهم التي هم بها ، الحديث » ، وقال ابن إسحق عن الزهري في حديثه : « فقال اسلكوا ذات اليمين في طريق تخرجه على ثنية المزار فهبط الحديبية ، وثنية المزار بكسر الميم وتخفيف الراء هي طريق في الجبل تشرف على الحديبية ، اهـ . وقال العيني : بعث رسول الله ﷺ عينا لخبر قريش بسر بن سفيان ، قال الزهري : خرج رسول الله ﷺ حتى إذا كان بمسفان لقيه بسر بن سفيان فقال : يا رسول الله هذه قريش قد سمعت بمسيرك فخرجوا وقد زلوا بذى طوى ، وهذا خالد بن الوليد في خيلهم قدموها ، وهذا معنى قوله ﷺ : « إن خالد بن الوليد بالغميم » وقوله خذوا ذات اليمين هي بين ظهري الخضر في طريق تخرجه على ثنية المزار فهبط الحديبية من أسفل مكة ، قال ابن هشام : فسلك الجيش ذلك الطريق ، فلما رأته خيل قريش قفرة الجيش قد خالفوا عن طريقهم ركضوا راجعين إلى قريش ، وهو

قوله : (ولكن حبسها حابس الفيل) وكان (١) ذلك تنبيهاً منه تعالى بتعظيم البيت حتى أن الناقة وهي مما لا يعقل لم تقصد إليه إلا بعد ما اطمأنت من رآكها أنه لا يريد هتكه ولا استحلال شيء من حرمانه .

معنى قوله : فوالله ما شعر بهم خالد حتى إذا هم بقترة الجيش ، والقترة بفتح القاف والمثناة من فوق الغبار الأسود ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : أي حبسها الله عز وجل عن دخول مكة كما حبس الفيل عن دخولها ، وقصة الفيل مشهورة ، ومناسبة ذكرها أن الصحابة لو دخلوا مكة على تلك الصورة وصدم قريش عن ذلك لوقع بينهم قتال قد يفضي إلى سفك الدماء ونهب الأموال ، وكان بمكة في الحديبية جمع كثير مؤمنون من المستضعفين من الرجال والنساء والولدان ، فلو طرق الصحابة مكة لما أمن أن يصاب ناس منهم بغير عمد كما أشار إليه تعالى في قوله : « ولولا رجال مؤمنون ، والآية ، ووقع للهلل استبعاد جواز هذه الكلمة وهي حابس الفيل على الله تعالى ، فقال : المراد حبسها أمر الله ، وتعقب بأنه يجوز إطلاق ذلك في حق الله تعالى فيقال : حبسها الله حابس الفيل وإنما الذي يمكن أن يمنع تسميته سبحانه وتعالى حابس الفيل ونحوه ، كذا أجاب ابن المنير وهو مبني على الصحيح من أن الأسماء توقيفية ، وقد توسط الغزالي وطائفة فقالوا : محل المنع مالم يرد نص بما يشق منه بشرط أن لا يكون ذلك الاسم المشتق مشمراً بنقص ، فيجوز تسميته الواقى لقوله تعالى : « ومن تق السيئات يومئذ فقد رحمته » ولا يجوز تسميته البناء وإن ورد قوله تعالى : « والسماء بنيانها بأيد » الآية ، اهـ . وقال أيضاً : وفي هذه القصة جواز التشبيه من الجهة العامة وإن اختلفت الجهة الخاصة ، لأن أصحاب الفيل كانوا على باطل محض وأصحاب هذه الناقة كانوا على حق محض ، لكن جاء التشبيه من جهة إرادة الله منع الحرم مطلقاً ، أما من أهل الباطل فواضح ، وأما من أهل الحق فللمعنى الذي تقدم ذكره ، قال الخطابي : معنى تعظيم حرمان الله في هذه القصة

قوله : (فعدل عنهم^(١)) لما أنه لو فاجأهم بالدخول لربما أدى ذلك إلى مقاتلة ومحاربة أو مفسدة وراء ذلك ، لما في الجم الغفير إذا هجموا في بلدة من الازدحام والاصطلام ، فإذا عدل عن طريقهم ونزل متكبأ عنهم علموا أنه لم يقصد الشر بهم ، ولولا أنه عزم الطواف لأوردتهم خيله وهم غارون .

قوله : (نزلوا أعداد إلخ) كناية^(٢) عن إطالة المقام كقوله : ومعهم العوذ المطافيل .

ترك القتال في الحرم والجنوح إلى المسالبة والكف عن إراقة الدماء ، اه . وقال القسطلاني : قوله « يعظمون إلخ » ، أى يكفون بسببها عن القتال في الحرم تعظيماً له ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : وفي رواية ابن سعد فولى راجعاً ، وفي رواية ابن إسحق فقال للناس انزلوا ، قالوا يا رسول الله ما بالوادي من ماء نزل عليه ، اه . وفي المعنى قال الداودي : لما رأى النبي ﷺ برك القصواء علم أن الله عز وجل أراد صرفهم عن القتال ليقضى الله أمراً كان مفعولاً ، ١٢٥١ .

(٢) قال الحافظ : الأعداد بالفتح جمع عد بالكسر والتشديد ، وهو الماء الذي لا انقطاع له ، وغفل الداودي فقال : هو موضع بمكة ، وقول بديل هذا يشعر بأنه كان بالحديثة مياه كثيرة وأن قريش أسبقوا إلى النزول عليها ، فلهذا عطش المسلمون حيث نزلوا على التمد المذكور ، وقوله العوذ بضم المهملة وسكون الواو بعدها معجمة جمع عائد وهي الناقة ذات اللبن ، والمطافيل الامهات التي معها أطفالها يريد أنهم خرجوا معهم بذوات الالبان من الإبل ليتزودوا بألبانها ولا يرجعوا حتى ينعوه ، أو كنى بذلك عن النساء معهن الاطفال ، والمراد أنهم خرجوا معهم بنسائهم وأولادهم لإرادة طول المقام وليكون أدعى إلى عدم القرار ، ويحتمل لإرادة المعنى الأعم ، ووقع عند ابن سعد : معهم العوذ المطافيل والنساء

قوله : (قد نهكتم^(١) الحرب) أى الذى كان بينه وبينهم من بدر واحد والخندق وغيرها .

قوله : (أولستم بالولد) وقد رواه^(٢) ابن هشام على عكسه ولكل منهما وجه صحة ، فإن كانت الرواية كونه ولداً فلأن أمه سبيعة بنت عبد شمس ، وإن كانت كونه والداً فاعتبار السن ، وغرضه بذلك دفع التهمة عن نفسه لئلا يكذب فيما يجيء به من الخبر .

قوله : (إني والله لأرى وجوها^(٣)) منكرة خليقة بالفرار .

والصبيان ، اهـ . وقال الكرماني : المطافيل جمع المطفل وهى الامهات التى معها أطفالها يعنى أن هذه القبائل قد احتشدت لحربك وسافت أموالها معها ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : نهكتم بفتح أوله وكسر الهاء أى أبلغت فيهم حتى أضعفهم ، إما أضعفت قوتهم ، وإما أضعفت أموالهم ، اهـ . وقال القسطلاني : أى أبلغت فيهم حتى أضعفت قوتهم وهزأتهم أو أضعفت أموالهم ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « أستم بالولد إلخ » كذا لابي ذر ، واغيره بالعكس « أستم بالوالد » وهو الصواب ، وهو الذى فى رواية أحمد وابن إسحق وغيرهما ، وزاد ابن إسحق عن الزهرى أن أم عروة هى سبيعة بنت عبد الشمس بن عبد مناف فأراد بقوله : « أستم بالوالد » إنكم حتى قد ولدوني فى الجملة لكون أمى منكم ، وجرى بعض الشراح على ما وقع فى رواية أبى ذر فقال : أراد بقوله : « أستم بالولد » أى أنتم عندى فى الشفقة والنصح بمنزلة الولد ، قال : ولعله كان يخاطب بذلك قوماً هو أسن منهم ، اهـ . واقتصر عليه الكرماني أى يمثل الولد فى الشفقة والمحبة وهو كان سيداً مطاعاً أسن منهم ، اهـ ١٢ .

(٣) اختلفت نسخ البخارى فى هذا اللفظ واختلفت الشراح فى معناه وفى مصداقه ، فى النسخ الهندية : « وإني لأرى وجوهاً » بصيغة الإثبات ، وهكذا فى نسخة العيني والكرماني ونسخة شيخ الإسلام ، وفى نسخة الفتح : « لا أرى »

بلفظ النفي وهكذا في القسطلاني والسندی ثم شرحه القسطلاني تبعاً للعيني قوله :
 « وجوها ، أى أعيان الناس ، اه . ولم يتعرض الحافظ وكذا الكرماني لشرح
 هذا القول فيكون المراد بأعيان الناس أى أشرافهم في صورة الإثبات قريشاً ،
 فيكون المعنى : أرى معهم أشراف الناس ولا أرى معك إلا أشوابا ، وعليه حل
 شيخ الإسلام في شرحه إذ قال : قوله « إني والله لأرى وجوهاً » [بس بتحقيق
 سوكند خدا كه هر آينه می بینم روهای كلال یعنی سران مردم بجانب قريش] ، اه .
 وأما في صورة النفي فيكون المراد به المسلمين ، ويكون المعنى لا أرى معك أعيان
 الناس بل أشواجمهم ، وأما ما أفاده الشيخ قدس سره فهو مبنى على ما في النسخ الهندية
 بلفظ الإثبات : أى أرى معك وجوهاً منكراً ، وعليه حله صاحب الفيض إذ قال :
 قوله « وجوهاً » أى قبائل مختلفة ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أقرب إلى السياق ،
 لأنه ذكر هذا كله تحت قوله « وإن تكن الأخرى » ، ويستأنس ذلك من كلام
 الحافظ إذ قال : قوله « اجتاح » بجيم ثم مهملة أى أهلك أصله بالكلية وحذف
 الجزاء من قوله « وإن تكن الأخرى » تأدياً مع النبي ﷺ ، والمعنى وإن تكن
 الغلبة لقريش لا آمنهم عليك مثلاً ، وقوله « وإني والله لأرى وجوهاً » إلخ ، كالتعليل
 لهذا القدر المحذوف ، والحاصل أن عروة ردد الأمر بين الشيعتين غير مستحسنين
 عادة وهو هلاك قومه إن غلب ، وذهاب أصحابه إن غلب ، لكن كل من الأمرين
 مستحسن شرعاً كما قال تعالى : « قل من يرصون بنا إلا إحدى الحسينين » ، اه .

ثم اختلفوا في قوله (أشوابا) قال الحافظ : بتقديم المعجمة على الواو وكذا
 للأكثر ، وعليها اقتصر صاحب المشارق ، ووقع لابي ذر عن الكشميني أو شاباً
 بتقديم الواو ، اه . قال العيني : قوله « أشوابا » قال الخطابي : يريد الاختلاط من
 الناس ، والشوب الخلط ، ويروى أو شاباً بتقديم الواو على الشين ، وهو مثله
 يقال هم أو شاب وأشابات إذا كانوا من قبائل شتى مختلفين ، ووقع في رواية

أبي ذر عن الكشميني أوباشاً ، وهم الاخلاط من السفلة ، وقال الداودي : الاوشاب
أراذل الناس ، وعن القزاز مثل الاوباش ، اه . قال الحافظ : الاوباش الاخلاط
من السفلة ، فالأوباش أخص من الاشواب وقوله (خليقاً) بالخاء المعجمة والقاف
أى حقيقاً وزناً ومعنى ، ويقال خليق للواحد والجمع ، ولذلك وقع صفة لاشواب ،
قوله (يدعوك) بفتح الدال أى تركوك ، وفي رواية أبي المليح عن الزهري : « كآني
بهم لو قد لقيت قريشاً قد أسلوك فتؤخذ أسيراً فأى شيء أشد عليك من هذا ،
وفيه أن العادة جرت أن الجيوش المجمة لا يؤمن عليها الفرار بخلاف من كان
من قبيلة واحدة فإنهم يأنفون الفرار في العادة ، وما درى عروة أن مودة الإسلام
أعظم من مودة القرابة ، وقد ظهر له ذلك من مبالغة المسلمين في تعظيم النبي ﷺ
كما سيأتي قوله : (امصص) بهزمة وصل فيم ساكنة فصادين مهملتين ، الأولى
مفتوحة بصيغة الأمر من مصص يمصص ، من باب علم يعلم ، ولأبي ذر وحكاها
ابن التين عن رواية القاسبي : « امصص ، بضم الصاد الأولى وخطأها ، كذا في القسطلاني
تبهاً للحافظين رحمهما الله ، قوله : (بظلال) قال الحافظ : بفتح الموحدة وسكون
المعجمة قطعة تبقى بعد الحتان في فرج المرأة ، واللات اسم أحد الاصنام التي كانت
قريش وثقيف يعبدونها ، وكانت عادة العرب الشتم بذلك لكن بلفظ الام ، أى
تقول : « ليمصص بظر أمه ، فأراد أبو بكر مبالغة في سب عروة بإقامة من كان يعبد
مقام أمه ، وحمله على ذلك ما أغضبه به من نسبة المسلمين إلى الفرار ، وفيه جواز
الطبق بما يستبشع من الالفاظ لإرادة زجر من بدامنه ما يستحق به ذلك ، وقال
ابن المنير : في قول أبي بكر رضى الله عنه تخسيس للعدو وتكذيبهم وتعريض
يأزاهم من قولهم : إن اللات بنت الله ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، بأنها لو كانت
بنتاً لكان لها ما يكون للإناث ، ١٢٥١ .

قوله : (لقد وفدت على الملوك) خص (١) بالذكر كسرى وقيصر لعظمتهم وكان الملوك أعم ، أو المراد بالملوك الصغار وكسرى وقيصر من كبرائهم .
قوله : (قد سهل لكم) لأنه علم بموده (٢) أن القریش قد مالت إلى الهدنة ، وكان (٣) هذا تفاؤلا منه ﷺ باسمه .

(١) قال الحافظ : قوله « على قيصر » هو من الخاص بعد العام ، وذكر الثلاثة لكونهم كانوا أعظم ملوك ذلك الزمان . وفي مرسل على بن زيد عند ابن أبي شيبة فقال عروة : « أي قوم » ، إني قد رأيت الملوك ما رأيت مثل محمد وما هو بملك ، ولكن رأيت الهدى معكوكا ، وما أراكم إلا ستصيحكم قارعة ، فانصرف هو ومن تبعه إلى الطائف ، اه . قال العيني : قيصر غير منصرف للمجمية والعالية لقب لكل من ملك الروم ، وكسرى بكسر الكاف وفتحها اسم لكل من ملك الفرس ، والتجاشي بتخفيف الجيم وتشديد الياء وتخفيفها اسم لكل من ملك الحبشة ، اه ١٢٥ .

(٢) قال الحافظ : وفي رواية ابن إسحق فدعت قریش سهيل بن عمرو فقالوا اذهب إلى هذا الرجل فصالحه ، قال : فقال النبي ﷺ قد أرادت قریش الصلح حين بعثت هذا ، وقوله : « قال معمر فأخبرني أيوب إلخ » ، هذا موصول إلى معمر بالإسناد المذكور أولا فهو مرسل ، ولم أقف على من وصله بذكر ابن عباس فيه ، لكن له شاهد موصول عند ابن أبي شيبة من حديث سلمة بن الأكوع قال : « بعثت قریش سهيل بن عمرو وحويطب بن عبد العزى إلى النبي ﷺ ليصالحوه ، فلما رأى النبي ﷺ سهيلا قال : قد سهل لكم من أمركم ، وللطبراني نحوه من حديث عبد الله بن السائب قوله : قال معمر قال الزهري : هو موصول بالإسناد الأول ، وهو بقية الحديث ، إنما اعترض حديث عكرمة في أثناؤه ، اه ١٢٥ .

(٣) قال القسطلاني : قوله « قد سهل لكم » بفتح السين المهملة وضم الهاء من باب التفاؤل وكان عليه الصلاة والسلام يعجبه الفأل الحسن وآتى بمن التبعيض في قوله « من أمركم » ، إذنا بأن السهولة الواقعة في هذه القصة ليست عظيمة ، قيل : ولعله

قوله : (يلى قد أجزناه لك) ، غير أن مكرزاً (١) لما لم يكن وكيلاً من قریش ولا ولياً لأبي جندل لم تسمع مقاله فيه .

عليه الصلاة والسلام أخذ ذلك من التصغير الواقع في سهيل ، فإن تصغيره يقتضى كونه ليس عظيماً ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : ولم يذكر هنا ما أجاب به سهيل مكرزاً في ذلك ، قيل في الذى وقع من مكرز في هذه القصة إشكال ، لأنه خلاف ما وصفه به النبي ﷺ من الفجور ، وكان من الظاهر أن يساعد سهيلاً على أبي جندل فكيف وقع منه عكس ذلك . وأجيب بأن الفجور حقيقة ولا يلزم أن لا يقع منه شيء من البر نادراً ، أو قال ذلك نفاقاً وفي باطنه خلافه ، أو كان سمع قول النبي ﷺ أنه رجل فاجر فأراد أن يظهر خلاف ذلك وهو من جملة فجوره ، وزعم بعض الشراح أن سهيلاً لم يجب سؤاله لأن مكرزاً لم يكن ممن جعل له أمر عقد الصلح بخلاف سهيل وفيه نظر ، فإن الواقدي روى أن مكرزاً كان ممن جاء في الصلح مع سهيل ، وكان معهما حويطب بن عبد العزى ، لكن ذكر في روايته ما يدل على أن إجازة مكرز لم تكن في أن لا يردده إلى سهيل ، بل في تأمينه من التعذيب ونحو ذلك ، وأن مكرزاً وحويطباً أخذوا أبا جندل فأدخلوه فسطاطاً وكفأ أباه عنه ، وفي مغازي ابن عائذ نحو ذلك ، كله من رواية أبي الاسود عن عروة ولفظه : فقال مكرز وكان ممن أقبل مع سهيل في القمار الصلح : أنا له جار ، وأخذ بيده فأدخله فسطاطاً وهذا لو ثبت لكان أقوى من الاحتمالات الأولى ، فإنه لم يجزه بأن يقره عند المسلمين بل ليكشف العذاب عنه ليرجع إلى طوعية أبيه فما خرج بذلك عن الفجور ، لكن يعكراهيه قوله في رواية الصحيح : وقال مكرز قد أجزناه لك ، يخاطب النبي ﷺ بذلك ، اهـ . قلت : ولفظ الصحيح يدل أيضاً على أن مجيء مكرز كان مقدماً من مجيء سهيل ، وقال الحافظ أيضاً : قيل ذلك لاني مازلت متعجباً من وصفه بالفجور مع أنه لم يقع منه في قصة الحذيبية فجور ظاهر ، بل فيها ما يشعر بخلاف ذلك ،

قوله : (فاستمسك بغرزه ^(١)) أمر من أبي بكر لعمر أن لا يخالفه ﷺ فيما يأتيه من الأمر والنهي .

إلى أن رأيت في مغازي الواقدي في غزوة بدر أن عتبة بن ربيعة قال لقريش : كيف نخرج من مكة ونبر كنانة خلفنا لا نأمنهم على ذرارينا ، وذلك أن والده مكرز كان له ولد وضوء فقتله رجل من بني بكر من كنانة بدم له كان في قريش فتكلمت قريش في ذلك فاصطالحوا ، فعدا مكرز بعد ذلك على عامر بن يزيد سيد بني بكر غرة فقتله ففرت من ذلك كنانة فجاءت وقعة بدر في أثناء ذلك ، وكان مكرز معروفا بالغدر ، وذكر الواقدي أيضاً أنه أراد أن يبيت المسلمين بالحديبية فخرج في خمسين رجلاً فأخذهم محمد بن مسلمة وهو على الحرس وانتمت منهم مكرز فكانه ﷺ أشار إلى ذلك هـ . قلت : وما قال الحافظ من زعم بعض الشراح أن سهيل لم يجب سؤاله إلخ أراد به الكرماني ، فإنه قال : إن قلت لم رد أبو جندل إلى المشركين وقد قال مكرز أجزناه لك ، قلت : المتصدى لعقد المهادنة هو سهيل لا مكرز ، فالاعتبار بقول المباشر لا بقول مكرز ، ١٢ هـ .

(١) قال الحافظ : قوله بغرزه هو بفتح الغين المعجمة وسكون الراء بعدها زاي وهو للإبل بمنزلة الركب للفرس ، والمراد به التمسك بأمره وترك المخالفة له كالذي يمسك بركب الفارس فلا يفارقه ، ولم يذكر عمر أنه راجع أحداً في ذلك بعد رسول الله ﷺ غير أبي بكر وذلك لجلالة قدرة وسعة علمه عنده ، وفي جواب أبي بكر لعمر بنظير ما أجابه النبي ﷺ سواء دلالة على أنه كان أكل الصحابة وأعرفهم بأحوال رسول الله ﷺ وأعلمهم بأمور الدين وأشدهم موافقة لأمراضه تعالى ، وقد وقع التصريح في هذا الحديث بأن المسلمين استنكروا الصلح المذكور وكانوا على رأي عمر في ذلك ، وظهر من هذا الفصل أن الصديق رضي الله عنه لم يكن في ذلك موافقاً لهم ، بل كان قلبه على قلب رسول الله ﷺ سواء ، وسيأتي في الهجرة أن ابن الدغنة وصف أبا بكر الصديق بنظير ما وصفت به خديجة رسول الله ﷺ ، سواء

قوله : (وبلغنا أنه لما أنزل الله إلخ) يعنى (١) إذا نزلت الآية ، واسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا ، واصطلحوا على ذلك من الجانبين أن من تزوج من الكفار امرأة مؤمن أدى إليه ما بذله عليها ، ومن تزوج من المؤمنين امرأة كافر هاجرت إلينا مسلمة أدى إلى زوجها الكافر ما كان قد بذل عليها ، فقوله « ما أنفقوا »

من كونه يصل الرحم ويحمل الكل ويعين على نوائب الحق وغير ذلك ، فلما كانت صفاتها متشابهة من الابتداء استمر ذلك إلى الانتهاء ، اه . قلت : وهذا من أوجه الوجوه على تقدم خلافته على غيره فإن هواه كان تابعا لهوى النبي ﷺ وكان هذا سببا لاستئناس الصحابة رضى الله عنهم بأحواله رضى الله تعالى عنه ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى تفسير الآية وإيضاحها ، بحيث يزول به الإشكالات (*) الكثيرة الواردة على ظاهر الآية ، وبهذا جزم فى تقرير مولانا محمد حسن المكي إذ قال : قوله « وما نعلم إلخ » دفع ما يترجم أن بعض نساء المسلمين ارتدت بعد الهجرة فذهبت إلى مكة ، فلذلك قال من ذهب له زوج إلخ ، فدفعه بأن المراد بقوله من ذهب أى من بقى له زوج بمكة كافرة كأمراة عمر رضى الله عنها ، اه . إلا أن فيه أنه بظاهره يخالف ظاهر كلام المفسرين ، فإن ظاهر كلامهم أنهم حملوا الآية على المرتدات لاعلى الكافرات الباقيات فى تفسير الجلالين (واسألوا ما أنفقتم) عليهم من المهور فى صررة الارتداد ممن تزوجهن من الكفار (وليسألوا ما أنفقوا) على المهاجرات ، قال صاحب الجمل عن الخطيب : قال المفسرون : كان من ذهب من المسلمين مرتدات إلى الكفار من أهل العهد يقال للكفار هاتوا مهرها ويقال للمسلمين إذا جاء أحد من الكافرات مسلمة مهاجرة ردوا إلى الكفار مهرها ، وكان ذلك نصفاً وعدلاً بين الحالين ، اه . (وإن فاتكم شئ من أزواجكم) أى واحدة فأكثر

(*) مثل كون المعاقبة من جانب واحد فقط كما سيأتى فى كلام الحافظ ، ومثل خلو المسلمين الذين بقيت زوجاتهم كافرات عن مهورهن كما لا يخفى ١٢ ز .

فاعله الكفار ، وكذا قوله «من أزواجهم» الضمير فيه عائد إلى الكفار ، فلما أنكر الكفار من وفاء عهدهم هذا وأبوا أن يردوا إلى المؤمنين ما كانوا أنفقوا على نسايتهم

منهن ، أو شيء من مهورهن بالذهاب (إلى الكفار) ، اه . قال صاحب الجمل : روى أنه لما نزل قوله تعالى « واسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا » أدى المؤمنون مهور المؤمنات المهاجرات إلى أزواجهن المشركين ، وأبى المشركون أن يؤدوا شيئاً من مهور المرتدات إلى أزواجهن المسلمين ، فأنزل الله تعالى « وإن فاتكم شيء من إخ ، اه . وقال البغوى : (واسألوا) أيها المؤمنون (ما أنفقتم) أى إن لحقت امرأة منكم بالمشركين مرتدة فاسألوا ما أنفقتم من المهر من تزوجها منهم (وليسألوا) يعنى المشركين الذين لحقت أزواجهم بكم (ما أنفقوا) من المهر من تزوجها منكم ... فلما نزلت هذه الآية أقر المؤمنون بحكم الله عز وجل ، وأدوا ما أمروا به ، وأبى المشركون أن يقرروا بحكم الله فيما أمروا ، فأنزل الله عز وجل « وإن فاتكم شيء من أزواجكم إلى الكفار ، فلحقن بهن مرتدات فعاقبتن ، انتهى مختصراً ، ثم ذكر عن ابن عباس رضى الله عنه لحق بالمشركين من نساء المؤمنين المهاجرات ست نسوة كما سيأتى قريباً وهكذا قال الحازن ، وقال ابن كثير : (واسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا) أى وطلبوا بما أنفقتم على أزواجكم اللاتي يذهبن إلى الكفار إن ذبحن ، وليطلبوا بما أنفقوا على أزواجهن اللاتي هاجرن إلى المسلمين ، ثم قال قوله تعالى « وإن فاتكم شيء من أزواجكم » الآية ، قال مجاهد وقتادة : هذا فى الكفار الذين ليس لهم عهد إذا فرت إليهم امرأة ولم يدفعوا إلى زوجها شيئاً فإذا جاءت منهم امرأة لا يدفع إلى زوجها شيء حتى يدفع إلى زوج الذاهبة إليهم مثل نفقته عليها ، وقال ابن جرير بسنده إلى الزهري قال : أقر المؤمنون بحكم الله فأدوا ما أمروا به من نفقات المشركين التي أنفقوا على نسايتهم ، وأبى المشركون أن يقرروا بحكم الله فيما فرض عليهم من أداء نفقات المسلمين ، فقال الله تعالى « وإن فاتكم شيء » الآية ، ١٢٥ .

اللاقی بقین کافرات (۱) فی مکة أنزل الله تعالى « وإن فاتکم شیء من أزواجکم إلى الکفار، أی إن کان أحد من المؤمنین کانت (*) زوجته کافرة ولم یؤد (***) إلیه (**) شیء مما (*) کان قد أنفق علیها فلیأخذ هذا المال من تزوج امرأة کافر، فإنه إذا تزوج امرأة کافر کان علیه أن (۲) یعاقب، أی یؤدی ما بذله زوجها الکافر، فأمر الله تعالى أن لا یؤدی هذا المال إلى ذلك الکافر الذی تزوج المؤمن امرأته،

(۱) وبهذا ترجم الآیة أكثر المترجمین بالهندیة فی بیان القرآن تحت قوله تعالى «وإن فاتکم شیء» الآیة «أورا کر تمہاری بیویوں میں سی کوئی بی بی کافروں میں رہ جائی سی تمہاری ہاتھ نہ آوی پھر تمہاری نوبت آوی تو جنکی بیبیان ہاتھ سی نکل کئیں جتا انہوں فی خرج کیاتھا اس کی برابر تم ان کو دیدو، اہ۔ وفی ترجمہ مولانا الشاہ رفیع الدین رحمہ اللہ «أورا کر ہاتھ تمہاری سی نکل جائی کوئی عورت عورتوں تمہاری میں سی طرف کفار کی، اہ۔ وفی ترجمہ الشاہ عبدالقادر نور اللہ مرقده: «أورا کر ای مسلمانو کئیں کجہ عورتیں تمہاری بغیر مسلمان ہونیں کافروں پاس مرتد ہو کر اور ان کا مہر تمہاری ہاتھ نہ آیا، اہ ۱۲۔

(۲) ما أفاده الشیخ قدس سرہ مبنی علی أحد التفاسیر، قال العینی: قوله «فعاقبتم»، قال الزمخشري: من العقبة وهي التوبة شبه ما حکم به علی المسلمین والمشرکین من أداء المهور بأمر یتعافون فیہ، ومعناه لجأت عتبتکم من أداء المهور، اہ۔ وقال البغوی: قوله (فعاقبتم) قال المفسرون معناه غنمتم أي غزوتم فأصبتم من الکفار عتبی وهي الغنیمۃ، وقیل ظہرتم وكانت العاقبة لکم، وقیل أصبتموہم فی القتال بمعقوبة حتی غنمتم، اہ۔ وإلى هذه المعانی المختلفة أشار شیخ الہند رحمہ اللہ تعالى فی ترجمتہ إذ قال تحت قوله «فعاقبتم»، پھر تم ہاتھ مارو وفی نسخہ اور پھر تمہاری باری آئی وفی آخری پھر داؤ لکی تمہارا، اہ ۱۲۔

(**) بیناء المجهول ۱۲ ز.

(*) أی بقیت ۱۲.

(***) أی إلى أحد من المؤمنین ۱۲ ز.

بل يؤديه إلى المؤمن الذي بقيت زوجته كافرة ثمة ، فإن الكفار كلهم كشخص واحد كما أن المؤمنين جميعاً كذلك ، فيؤخذ عن أمكن الأخذ للحق الذي لنا ، وقوله « فأمر أن يعطى إلخ » ، منناه أن الله تعالى أمر أن يعطى المؤمن الذي ذهبت (*) زوجته ما كان يعطى الكافر الذي أتت زوجته مهاجرة إلينا ، وقوله « وما نعلم أن أحداً إلخ » ، بيان لأن المراد بقوله ذهبت في الآية ليس هو الارتداد واللعن بدار الحرب بعد الإيمان لأنه لم يقع لنساء^(١) المؤمنين بل المراد بذلك بقاؤهن في مكة كافات وفوتهن من أيدي المؤمنين لعدم الإيمان وترك الهجرة .

(١) كما هو نص رواية البخارى إذ قال ما نعلم أحداً من المهاجرات ارتدت قال الحافظ هو كلام الزهرى ، وأراد بذلك الإشارة إلى أن المعاقبة المذكورة بالنسبة إلى الجانبين إنما وقعت في الجانب الواحد لأنه لم يعرف أحداً من المؤمنات فرت من المسلمين إلى المشركين ، بخلاف عكسه ، وقد ذكر ابن أبى حاتم من طريق الحسن أن أم الحكم بنت أبى سفيان ارتدت ، وفرت من زوجها عياض بن شداد فتزوجها رجل من ثقيف ولم يرتد من قريش غيرها ولكنها أسلثت بعد ذلك مع ثقيف حين أسلموا ، فيجمع بينه وبين قول الزهرى بأنها لم تكن هاجرت فيما قبل ذلك ، اهـ . قلت : وبهذا يجمع بين قول الزهرى وبين ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه ، قال البغرى : روى عن ابن عباس قال : لحق بالمشركون من نساء المؤمنين المهاجرين ست نسوة : أم الحكم بنت أبى سفيان كانت تحت عياض بن شداد الفهري ، وفاطمة بنت أبى أمية بن المغيرة أخت أم سلمة كانت تحت عمرو بن الخطاب ، فلما أراد عمر أن يهاجر أبت وارتدت ، وبروع بنت عقبة كانت تحت شماس بن عثمان ، وعزة بنت عبد العزيز بن نضرة ، وتزوجها عمرو بن عبدود ، وهند بنت أبى جهل ابن هشام كانت تحت هشام بن العاص بن وائل ، وأم كلثوم بنت جبرول كانت تحت عمر بن الخطاب ، فكلهن رجعن عن الإسلام ، فأعطى رسول الله ﷺ

(*) أى قامت من يده يبقاؤها في دار الحرب ١٢ ز .

(باب الشروط فى القرض)

(بياض^(١) فى الاصل).

قوله : (لذا أجله فى القرض) جاز بمعنى أنه لا يملك المطالبة قبل حلول الاجل ، وهذا القول وإن لم يكن نصاً فيه ، بل يمكن أن يكون معناه أن التأجيل جائز وإن لم يكن العمل بمقتضاه واجباً ، حتى أن الدائن جاز له المطالبة قبل حلول الاجل فلا يخالف رأى الحنفية ، غير أن مذهب ابن عمر معلوم فى ذلك أنه الاول ، فيكون حمل كلامه على الأخير ترجيحاً للقول بما لا يرضى به قائله .

أزواجهن مهور نسائهم من الغنيمة ، واختلف القول فى أن رد المهر كان واجباً أو مندوباً ، وأصله أن الصلح هل كان وقع على رد النساء ، فيه قولان : أحدهما أنه وقع على رد الرجال والنساء جميعاً لما روينا « أنه لا يأتيك منا أحد لمخ ، ثم صار الحكم فى رد النساء منسوخاً بالآية فعلى هذا كان رد المهر واجباً ، والقول الآخر أن الصلح لم يقع على رد النساء لأنه روى عن على رضى الله عنه « أنه لا يأتيك منا رجل لمخ ، فعلى هذا كان رد المهر مندوباً ، انتهى مختصراً . فهذه النساء كاهن ارتددن ولم يهاجرن على الظاهر كما لا يخفى .

(١) بياض فى الاصل قريباً من سطر واحد ، ولعله قدس سره أراد التنبيه على غرض الترجمة ولم يتعرض لذلك الشراح ، وهو ظاهر من أثر ابن عمر وعطاء وهو التأجيل فى القرض ، وتقدم الخلاف فى ذلك فى باب « إذا أقرضه إلى أجل مسمى » وتقدم فيه أن التأجيل فى القرض ليس بلازم عند الحنفية والشافعية ، وقال مالك بلزومه ، وإليه ظاهر ميل المؤلف لما تقدم من « باب إذا أقرضه إلى أجل مسمى أو أجله فى البيع ، فإنه ساوى فيه بين التأجيل فى القرض والدين ، وذكر فيه أيضاً حديث رجل من بني اسرائيل ، هذا وتقدم الحديث أيضاً فى « باب الكفالة فى القرض » ، ١٢ .

قوله : (وقال حابر بن عبد الله لمخ) يعنى بالشروط (١) مالا تخالف كتاب الله .
قوله : (مائة إلا واحدة لمخ) يعنى بذلك أن الاستثناء تكلم (٢) بالباقي بعد

(١) وهو ظاهر يدل عليه تبويب المصنف إذ قال : باب المكاتب ومالا يحل من الشروط التي تخالف كتاب الله ، قال العيني تقدم في كتاب الشروط : باب ما يجوز من شروط المكاتب ، وقوله ههنا : باب المكاتب ، أعم من ذلك ، وتقدم أيضاً في كتاب العتق : باب ما يجوز من شروط المكاتب ، ومن اشترط شرطاً ليس في كتاب الله ، وحديث الأبواب الثلاثة واحد ، وتكرار التراجم لا يدل على زيادة فائدة إلا في شيء واحد ، وهو أنه فسر قوله : ليس في كتاب الله ، بقوله : التي تخالف كتاب الله ، لأن المراد بكتاب الله حكمه ، وحكمه تارة يكون بطريق النص ، وتارة يكون بطريق الاستنباط ، وكل مالم يكن من ذلك فهو مخالف لما في كتاب الله ، اهـ . قال الحافظ بعد ذكر الأبواب الثلاثة : ههنا أراد تفسير قوله : ليس في كتاب الله ، وأن المراد به ما خالف كتاب الله ثم استظهر على ذلك بما نقله عن عمر ، أو ابن عمر ، وتوجيه ذلك أن يقال : المراد بكتاب الله في الحديث المرفوع حكمه ، وهو أعم من أن يكون نصاً أو مستنبطاً ، وكل ما كان ليس من ذلك فهو مخالف لكتاب الله ، ثم قوله قال ابن عمر أو عمر كذا للأكثر ، وفي رواية النسفي : قال ابن عمر فقط ، لكن في رواية كريمة من الزيادة قال أبو عبد الله أى المصنف ، يقال عن كليهما عن عمر وعن ابن عمر اهـ ١٢٠ .

(٢) المسألة خلافية شهيرة في نور الأنوار الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر الاستثناء كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى أصلاً فإذا قال له على ألف درهم إلا مائة ، فكأنه قاله على تسع مائة ففقد المائة كأنه لم يتكلم به كما كان في التعليق بالشروط لم يتكلم بالجزء حتى وجد الشرط ، وعذ الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة يعنى أن المستثنى قد حكم عليه أولاً في الكلام السابق ، ثم أخرج بعد ذلك بطريق المعارضة ، فكان تقدير قوله : لفلان على ألف درهم إلا مائة ، فإنها ليست على ، وفائدة الخلاف

الثنا وليس الاستثناء إثبات الحكم في المستثنى بطريق المعارضة فإذا كان كذلك لم يكن قوله له على مائة إلا واحدة أو إلا اثنين رجوعاً عن إقراره حتى يكذب فيه ويكون الثابت عليه في هذه الصورة هي تسعة وتسعون لا المائة .

تظهر إذا استثنى خلاف جنسه ، كقوله لفلان على ألف درهم إلا ثوباً ، فعندنا لا يصح الاستثناء لأنه لا يصح نياناً ، وعنده يصح فينقص من الألف قدر قيمة الثوب ، إلى آخر ما بسط من البحث في ذلك ، وقال في آخره : وقد أظن في تحقيق المذهبين ههنا صاحب التوضيح ، اهـ . وقال الموفق : لا يصح الاستثناء في الإقرار من غير الجنس ، وبهذا قال زفر وعبد بن الحسن ، وقال أبو حنيفة : إن استثنى مكيفاً أو موزوناً جاز ، وإن استثنى عبداً أو ثوباً من مكيف أو موزون لم يجوز ، وقال مالك والشافعي : يصح الاستثناء من غير الجنس مطلقاً ، ولنا أن الاستثناء صرف اللفظ بحرف الاستثناء عما كان يقتضيه لولاه ، وقيل هو إخراج بعض ما تناولته المستثنى منه ، ثم قال بعد البحث فإذا أقر بشيء واستثنى منه كان مقراً بالباقي بعد الاستثناء ، فإذا قال له على مائة إلا عشرة كان مقراً بتسعين لأن الاستثناء يمنع أن يدخل في اللفظ ما لولاه لدخل إلى آخر ما قال فالظاهر أن الإمام أحد موافق للحنفية .

ثم قال الحافظ : في ترجمة الإمام البخارى « باب ما يجوز من الاشتراط واثناء ، بضم المثلثة وسكون التون بعدها تحتانية مقصور أى الاستثناء في الإقرار سواء كان استثناء قليل من كثير أو كثير من قليل ، واستثناء القليل من الكثير لا خلاف في جوازه ، وعكسه مختلف فيه ، فذهب الجمهور إلى جوازه أيضاً وأقوى حججهم قوله تعالى « إلا من أتبعك من الغاوين » مع قوله عز اسمه « إلا عبادك منهم المخلصين » لأن أحدهما أكثر من الآخر لا محالة وقد استثنى كلا منهما عن الآخر ، وذهب بعض المالكية كابن الماسجشون إلى فساد ، وإليه ذهب ابن قتيبة وزعم أنه مذهب البصريين من أهل اللغة وأن الجواز مذهب الكوفيين ، ومن حكى عنهم الفراء ، اهـ .

قوله : (فإن لم أرحل معك) ولا يجوز (١) ذلك عندنا لما فيه من القمار

وقال في موضع آخر واستدل به على صحة استثناء القليل من الكثير وهو متفق عليه وبعد من استدل به على جواز الاستثناء مطلقاً حتى يدخل استثناء الكثير حتى لا يبقى إلا القليل ، وأغرب الداودي فيما حكاه عنه ابن التين فنقل الاتفاق على الجواز وأن من أقر ثم استثنى عمل باستثنائه حتى لو قال له على ألف إلا تسع مائة وتسعة وتسعين أنه لا يلزمه إلا واحد ، وتعقبه ابن التين فقال : ذهب إلى هذا في الإقرار جماعة ، وأما نقل الاتفاق فردود فالخلاف ثابت حتى في مذهب مالك ، وقد قال أبو الحسن اللحى منهم لو قال أنت طالق ثلاثاً إلا ثنتين وقع عليه ثلاث ، ونقل عبد الوهاب وغيره عن عبد الملك وغيره أنه لا يصح استثناء الكثير من القليل اهـ . وقال العيني : قال ابن التين : هذا الذي ذكره الداودي أنه اجماع ليس كذلك ، ولكن هو مشهور مذهب مالك ، وذكر الشيخ أبو الحسن قولاً ثالثاً في قوله أنت طالق ثلاثاً إلا ثنتين أنه يلزمه ثلاث ، ومذهب البصريين من أهل اللغة المنع وإليه ذهب البخاري حيث أدخل هذا الحديث باستثناء القليل من الكثير ، اهـ . قلت : ذكر البخاري هذا الحديث في الباب لا يستلزم منع خلافه ، ومذهب الحنفية في ذلك الجواز ، ففي الهداية من استثنى متصلاً بإقراره صح الاستثناء ولزمه الباقي لأن الاستثناء مع الجملة عبارة عن الباقي لكن لا بد من الاتصال ، وسواء استثنى الأقل أو الأكثر فإن استثنى الجميع لزمه الإقرار وبطل الاستثناء لأنه تكلم بالحاصل بعد الثبوت ولا حاصل بعده فيكون رجوعاً اهـ ١٢ .

(١) وهو مذهب الجمهور ، قال الحافظ : حاصله أن شريحاً في المسألتين قضى على المشتري بما اشترطه على نفسه بغير إكراه ، وواقفه على المسألة الثانية أبو حنيفة وأحمد وإسحق ، وقال مالك : والأكثر يصح البيع ويبطل الشرط ، وخالفه الناس في المسألة الأولى ، ووجه بعضهم بأن العادة أن صاحب الجمل يرسلها إلى المرعى ، فإذا اتفق مع التاجر على يوم بعينه فأحضر له الإبل فلم يتهياً للتاجر السفر أضمر

لتعليق المال على ما هو على خطر الوجود ، ولا كذلك فى المسألة الثانية فإنه أثبت
لنفسه الخيار فى إثبات البيع وفسخه وإليه ذلك إذا تراضيا ، فكان خيار الشرط .
قوله : (مائة إلا واحدة^(١)) فإنه لا يكون معارضة ولا رجوعاً عما
أثبتته أولاً .

ذلك بحال الجمال ، لما يحتاج إليه من العلف ، فوقع بينهم التعارف على مال معين
يشترطه التاجر على نفسه إذا أخلف ليستعين به الجمال على العلف ، وقال الجمهور :
هى عدة فلا يلزم الوفاء بها ، اهـ . وقال العيني فى المسألة الأولى : وفى هذا خالف
الناس شريحاً يعنى لا يلزمه شيء لأنه عدة ، وهذا التعليق وصله سعيد بن منصور
عن هشيم عن ابن عون إلى آخره ، وقال أيضاً فى المسألة الثانية ، وهذا الشرط
جائز أيضاً عند شريح لأنه قال للشترى عند التحاكم إليه : أنت أخلفت الميعاد
فقضى عليه برفع البيع ، وهذا أيضاً مذهب أبى حنيفة وأحمد وإسحق ، وقال مالك
والشافعى وآخرون : يصح البيع ويبطل الشرط وهذا التعليق أيضاً وصله سعيد
ابن منصور عن سفيان عن أيوب فذكره ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي :
هذا خيار الشرط ، ونحن نقول أيضاً فيه كما يقول شريح : وهو أنه لو لم يجهىء
المشترى فى ثلاثة أيام بطل بيعه ويكون المبيع للبائع لاله ، اهـ ١٢٠ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الحافظ فى الفتح : قوله إلا واحدة
قال ابن بطال كذا وقع ههنا ولا يجوز فى العربية ، قال : ووقع فى رواية شعيب
أى الآتية فى التوحيد إلا واحداً بالتذكير ، وهو الصواب ، كذا قال ، وليست
الرواية التى هنا خطأ بل وجهوها ، قال ابن مالك : أنت باعتبار معنى التسمية
أو الصفة أو الكلمة ، وقال جماعة من العلماء : الحكمة فى قوله مائة غير واحد
بعد قوله تسعة وتسعون أن يتقرر ذلك فى نفس السامع جمعاً بين جهتي الإجمال
والتفصيل ، أو دفعاً للتصحيح الخطئى والسمعى ، اهـ . وقال الكرماني قيل الكمال
من العدد فى المائة لأن الأعداد كلها ثلاثة أجناس أحاد وعشرات ومئات لأن

الآلوف ابتداءً آحاداً آخر بدل عشرات الآلوف ومئاتها فأسماء الله تعالى مائة ، وقد استأثر الله تعالى وتقدس بواحد منها وهو الاسم الأعظم لم يطلع عليه عباده ، فكأنه قال مائة لكن واحد منها عند الله ، وقد يقال الأسماء الحسنى وإن كانت أكثر منها لكن معاني جميعها محصورة فيها فلذلك اقتصر عليها ، أو أن الغرض أن من أحصى من أسمائه هذا العدد دخل الجنة ، اهـ . وقال الحافظ بعد الكلام على طرق الحديث : لم يقع في شيء من طرقه سرد الأسماء إلا في رواية الوليد بن مسلم عند الترمذی ، ورواية زهير بن محمد عن موسى بن عقبة عند ابن ماجه ، وهذان الطريقان يرجعان إلى طريق الأعرج وفيهما اختلاف شديد في سرد الأسماء والزيادة والنقص ، ووقع سرد الأسماء أيضاً في طريق ثالثة أخرجها الحاكم في المستدرک ، واختلف العلماء في سرد الأسماء هل هو مرفوع أو مدرج في الخبر من بعض الرواة ، فشي كثير منهم على الأول واستدلوا به على جواز تسمية الله تعالى بما لم يرد في القرآن بصيغة الاسم لأن كثيراً من هذه الأسماء كذلك ، وذهب آخرون إلى أن التعمين مدرج لخلو أكثر الروايات عنه ، قال الحاكم بعد تخريج الحديث من طريق صفوان بن صالح عن الوليد بن مسلم صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بسياق الأسماء الحسنى ، والعلة فيه عندهما تفرد الوليد ، قال : ولا أعلم خلافاً عند أهل الحديث أن الوليد أوثق وأحفظ وأجل وأعلم من بشر بن شعيب وعلى ابن عياش وغيرهما من أصحاب شعيب ، يشير إلى أن بشراً وعلياً وأبا اليمان رَوَوْه عن شعيب بدون سياق الأسماء ، وليست العلة عند الشيخين تفرد الوليد فقط بل الاختلاف فيه والاضطراب وتدليس واحتمال الإدراج ، قال البيهقي : يحتمل أن يكون التعمين وقع من بعض الرواة في الطريقين معاً ، ولهذا وقع الاختلاف الشديد بينهما ، ولهذا الاحتمال ترك الشيخان تخريج التعمين ، وقال الترمذی بعد أن أخرجه من طريق الوليد : هذا حديث غريب حدثنا به غير واحد عن صفوان ، ولا نعرفه إلا من حديث صفوان وهو ثقة ، وقد روى من غير وجه عن أبي هريرة ،

قوله : (من أحصاها إلخ) وأعلى مراتب (١) الإحصاء التخلق بمقتضاياتها .

ولا نعلم في شيء من الروايات ذكر الأسماء إلا في هذا الطريق ، وبسط الحافظ الكلام على الروايات في ذلك ، وبسط اختلاف الروايات في تعيين الأسماء وفي تحرير مجملها ، من القرآن ، وقد أجمل الكلام على ذلك في التلخيص الجدير ، وقال : قد عاودت تبديها من الكتاب العزيز إلى أن حررتها منه تسعة وتسعين اسماً ، ولا أعلم من سبقني إلى تحرير ذلك ، ثم بسطها وقال هذه تسعة وتسعون اسماً منتزعة من القرآن منطبقة على قوله عليه الصلاة والسلام : إن لله تسعة وتسعين اسماً ، موافقة لقوله تعالى : . والله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، فله الحمد على جزيل عطائه وجليل نعمائه . ثم بسط الحافظ هذه الأسماء التسعة والتسعين المستنبطة من القرآن ، فارجع إلى التلخيص لو شئت التفصيل ١٢ .

(١) اكتفى الشيخ قدس سره ههنا على أعلى المراتب ، وكعب في الكوكب الدرى على جامع الترمذى : الإحصاء أول مراتبه الإيمان بجمليتها إجمالاً وهو حاصل لكل مؤمن حيث يؤمن بالله كما هو بأسمائه وصفاته ، وثانيها حفظ ألفاظها وإن لم يفهم معانيها ، وثالثها الإيمان بتفاصيلها ، ورابعها التذكر بمعانيها مع حفظ ألفاظها ، وخامسها وهو أعلاها أن يستوفى من كل منها حظه الذى وضع فيها ، والخط فى جماتها ليس على نسق واحد بل التخلق بها مختلف ، ففي بعضها التخلق بؤدى ألفاظها كما فى الرحمن والرحيم ، فإن التخلق فيها التكلف بالرحمة على الموافق والمخالف على حسب الشرع ، حتى يصير التطبع فيه طباعاً ، والتكلف له هوى مطاعاً ، وفي بعضها قطع الرجاء عن الغير وتوكيل أمره إليه فى الشر والخير ، كالملك والرازق والوهاب وغير ذلك من الأمور كثيرة ، ثم قد يتركب بعضها فيلاحظ فى الاسم الواحد فوائد شتى ، اهـ . وفى هامشه عن المراقبة : قوله من أحصاها ، أى من آمن بها أو عدها وقرأها كلمة كلمة على طريق الترنيل تبركاً وإخلاصاً ، أو حفظ مبانيها وعلم معانيها وتخلق بما فيها ، وهو أن يعتبر معانيها فيطالب نفسه بما تتضمن من

صفات الربوبية وأحكام العبودية فيخلق بها ، قال ابن الملك : مثل أن يعلم أنه سميع بصير فيكف لسانه وسمعه عما لا يجوز ، وكذا في باقي الأسماء ، والتخلق بأسمائه الحسنى بسطه الغزالي في المقصد الأسنى ، وقيل : كل اسم للتخلق إلا اسم الله تعالى فإنه للتعليق ، اهـ . وقال الحافظ في التلخيص : في قوله من أحصاها أربعة أقوال : أحدها من حفظها ، فسر به البخاري في صحيحه ، ووقعت الرواية الصريحة به عند مسلم ، قلت : وعند البخاري أيضاً في الدعوات ، وثانيها من عرف معانيها وآمن بها ، ثالثها من أطاقها بحسن الرعاية لها وتخلق بما يمكنه من العمل بمعانيها ، رابعها أن يقرأ القرآن حتى يحتتمه فإنه يستوفي هذه الأسماء في أضعاف التلاوة ، ذهب إلى هذا أبو عبد الله الزبيري ، وقال النووي : الأول هو المعتمد ، قال الحافظ : ويحتمل أن يراد من تتبعها من القرآن ، ولعله مراد الزبيري ، اهـ . وفي مجمع البحار : أى أحصاها علماً بها وإيماناً ، أو حفظها على قلبه ، أو من استخرجها من كتاب الله فإنه عليه السلام لم يعدها لهم إلا في رواية : تكلموا فيها ، أو من أطاق العمل بمقتضاها ، مثل من يعلم أنه سميع بصير فيكف لسانه وسمعه عما لا يجوز له ، وكذا في باقي الأسماء ، أو من أخطر بياله عند ذكرها معناها ، وتفكر في مدلولها معظماً لمسيماها ومقدساً لذاته ، معتبراً بمعانيها ومتدبراً ، راغباً فيها وراغباً ، وبالجملة ففي كل اسم يحريه على لسانه يخطر بباله الوصف الدال عليه ، أقوال الكرماني أحصاها أى عرفها فهو لا يكون إلا مؤمناً أو عدوها معتقداً ، والدهري لا يقول بالخالق مثلاً والفلسفي لا يقول بالقادر ونحوه ، أو أطاق قيام حقها ، مثلاً وثق بالرزق من اسم الرزاق ، اهـ . قلت : وأطيب الحافظ الكلام على ذلك في الفتح وقال : قال النووي قال البخاري وغيره من المحققين معناه حفظها ، وهذا هو الأظهر أثبوتاً نصاً في الخبر وهو قول الأكثرين ، قال ابن الجوزي : لما ثبت في بعض طرق الحديث «من حفظها بدل أحصاها اخترنا أن المراد العد ، أى من عدّها ليستوفيها حفظاً ، وتعقب عليه الحافظ فارجع إليه ١٢ .

كتاب الوصايا^(١)

(١) قال الحافظ : الوصايا جمع وصية ، كالهدايا ، وتطلق على فعل الموصى وعلى ما يوصى به من مال أو غيره ، فيكون بمعنى المصدر ، وهو الإيصاء ، وتكون بمعنى المفعول وهو الاسم . وفي الشرع : عهد خاص مضاف إلى ما بعد الموت ، وقد يصحبه التبرع ، قال الأزهري : الوصية من وصيت الشيء بالتخفيف أصيه إذا وصلته ، وسميت وصية لأن الميت يصل بها ما كان في حياته بعد مماته ، ويقال وصيته بالتشديد ، ووصاه بالتخفيف بغير همز ، وتطلق شرعاً أيضاً على ما يقع به الزجر عن المنهيات والحث على المأمورات ، اهـ . وقال القسطلاني : هي لغة الإيصال من وصى الشيء بكذا أو صله به لأن الموصى وصل خير ديناه بخير عقباه ، وشرعاً تبرع بحق مضاف إلى ما بعد الموت ليس بتدبير ولا تعليق عتق ، وإن التحق بها حكماً في حسابهما من الثلث كالتبرع المنجز في مرض الموت ، أو الملحق به ، اهـ . وفي الهداية : القياس يأبى جواز الوصية لأنه تملك مضاف إلى حال زوال ملكيته إلا أنا استحسناه لحاجة الناس إليها فإن الإنسان مفرور بأمله مقصر في عمله ، فإذا عرض له المرض وخاف اليات ، يحتاج إلى تلافى بعض ما فرط منه ، وقد نطق به الكتاب والسنة وعليه إجماع الأمة ، انتهى ملخصاً . وفي الدر المختار : هي على ما في المجتبى أربعة أقسام واجبة بالزكاة والكفارة وفدية الصيام ، والصلاة التي فرط فيها ، ومباحة أفنى ، ومكروهة لأهل فسوق ، وإلا فستحبة ، ولا تجب للوالدين والأقربين ، لأن آية البقرة منسوخة بآية النساء ، قال ابن عابدين : قوله « على ما في المجتبى » عبارته الوصية أربعة أقسام : واجبة كالوصية بزد الودائع والديون المجهولة ، ومستحبة كالوصية بالكفارات وفدية

قوله : (وهو يكره أن يموت أحد^(١)) من أصحابه في الأرض التي هاجر منها لما^(٢) فيه من تنقيص الأجر .

الصلاة ونحوها ، ومباحة كالوصية للأغنياء من الأجانب والأقارب ، ومكروهة كالوصية لأهل الفسوق والمعاصي ، وفيه تأمل لما في البدائع : الوصية بما عليه من الفرائض والواجبات كاللحج والزكاة والكفارات واجبة ، اهـ . قلت : الظاهر أن لا تعارض فيهما لأن الوصية بالتى فرط فيها واجبة ، وبالتى لم يفرط فيها مستحبة ١٢ .

(١) وهذا مبنى على أن الضمير يرجع إلى النبي ﷺ ، قال الكرمانى : قوله « وهو يكره » أى رسول الله ﷺ ، وهو كلام سعد يحكى حال رسول الله ﷺ ، أو هو كلام عام يحكى حال والده ، اهـ . قال الحافظ : قوله « وهو يكره إلخ » يحتمل أن تكون الجملة حالا من الفاعل أو من المفعول ، وكل منهما محتمل ، لأن كلاما من النبي ﷺ ومن سعد كان يكره ذلك ، لكن إن كان حالا من المفعول وهو سعد ففيه التفتات لأن السياق يقتضى أن يقول وأنا أكرهه ، وقد أخرجه مسلم من طريق حميد بن عبد الرحمن عن ثلاثة من ولد سعد عن سعد بلفظ « فقال يا رسول الله خشيت أن أموت بالأرض التي هاجرت منها كما مات سعد بن خولة » ، اهـ . وتعقب عليه العيني فقال : هذا لا يخلو عن التحسف ، والظاهر من التركيب أن الجملة حال من النبي ﷺ ، والضمير في يكره يرجع إليه ، والذي في يموت يرجع إلى سعد ، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون سعد كارهاً أيضاً لأن النبي ﷺ إذا كان كارهاً لذلك فكراهة سعد بالطريق الأولى ، ودل على كراهته ما رواه مسلم من طريق حميد فذكر الحديث المذكور ، اهـ ١٢ .

(٢) وقد أشار إلى ذلك البخارى إذ ترجم في كتاب الهجرة « باب قول النبي ﷺ : اللهم امض لأصحابي هجرتهم ، ومرئية لمن مات بمكة » وذكر فيه هذا الحديث ، قال الحافظ : المرئية تعديد محاسن الميت ، والمراد ههنا التوجع له لكونه

مات في البلد التي هاجر منها ، وقد تقدم بيان الحكمة في ذلك قبل بياب : وأشار بذلك إلى «باب إقامة المهاجر بمكة بعد قضاء نسكه» وذكر فيه قوله ﷺ «ثلاث للمهاجر بعد الصدر» قال الحافظ : وفاقه هذا الحديث أن الإقامة بمكة كانت حرماً على من هاجر منها قبل الفتح ، لكن أيسر لمن قصدها منهم بحج أو عمرة أن يقيم بعد قضاء النسك ثلاثة أيام لا يزيد عليها ، ولهذا رثى النبي ﷺ لسعد بن خولة أن مات بمكة ، وفي كلام الداودي اختصاص ذلك بالمهاجرين الأولين ، ولا معنى لتقييده بالأولين ، قال النووي : معنى هذا الحديث أن الذين هاجروا يحرم عليهم استيطان مكة ، وحكى عياض أنه قول الجمهور ، قال : وأجاز لهم جماعة بعد الفتح ، وحلوا هذا القول على الزمان الذي كانت الهجرة واجبة فيه ، قال : وافق الجميع على أن الهجرة قبل الفتح كانت واجبة عليهم ، وأن سكنى المدينة كان واجباً لنصرة النبي ﷺ ، ومواساته بالنفس ، وأما غير المهاجرين فيجوز له سكنى أى بلد أراد ، سواء مكة وغيرها بالاتفاق ، ويستثنى من ذلك من أذن له النبي ﷺ بالإقامة في غير المدينة ، وقال القرطبي : المراد بهذا الحديث من هاجر من مكة إلى المدينة لنصر النبي ﷺ ، ولا يعنى به من هاجر من غيرها لأنه خرج جواباً عن سؤاله لما تخرجوا من الإقامة بمكة ، إذ كانوا قد تركوها لله تعالى فأجابهم بذلك ، قال : والخلاف الذي أشار إليه عياض كان فيمن مضى ، وهل يبنى عليه خلاف فيمن فر بدينه من موضع يخاف أن يفتن فيه في دينه ، فهل له أن يرجع إليه بعد انقضاء تلك الفتنة ، يمكن أن يقال إن كان تركها لله كما فعله المهاجرون فلايس له أن يرجع لشيء من ذلك ، وإن كان تركها فراراً بدينه ليسلم له ولم يقصد إلى تركها لذاتها فلا الرجوع إلى ذلك ، وهو حسن متجه إلا أنه خص ذاك بمن ترك رباعاً أو دوراً ، ولا حاجة إلى تخصيص المسألة بذلك ، اهـ . وقال العيني في «باب رثاء النبي ﷺ» سعد بن خولة ، ليس مراده من هذه الترجمة أنه من باب المرائى وإنما هو

إشفاق من النبي صلى الله عليه وسلم من موت سعد بن خولة بمكة بعد هجرته منها ، فكأنه توجع عليه وتحزن من ذلك ، ثم قال : استبعد القاضي عياض ارتفاع حكم الهجرة بعد الفتح ، قال : وحكمه باق بعد الفتح لهذا الحديث ، وقيل إنما لزم المهاجرين المقام بالمدينة لنصرة النبي ﷺ وأخذ الشريعة عنه وشبه ذلك ، فلما مات ارتحل أكثرهم منها ، وقال عياض : قيل لا يحبط أجر هجرة المهاجر بقاؤه بمكة وموته بها إذا كان لضرورة ، وإنما يحبطه ما كان بالاختيار ، وقال قوم : المهاجر بمكة تحبط هجرته كيفما كان ، وقيل : لم تفرض الهجرة إلا على أهل مكة خاصة ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الروايات مختلفة في أن القصة وقعت في فتح مكة أو في حجة الوداع ، قال الحفاظ في حديث الباب : قوله « يعودني وأنا بمكة » زاد الزهري في روايته « في حجة الوداع » ، واتفق أصحاب الزهري على أن ذلك كان في حجة الوداع إلا ابن عينة فقال في فتح مكة ، أخرجه الترمذي وغيره ، واتفق الحفاظ على أنه وهم فيه ، وقد أخرجه البخاري في الفرائض من طريقه فقال بمكة ولم يذكر الفتح ، وقد وجدت لابن عينة مستنداً فيه ، وذلك فيما أخرجه أحمد والبخاري والطبراني والبيهقي وابن سعد من حديث عمرو بن القارئ « أن رسول الله ﷺ قدم غلفاً سعداً مريضاً حيث خرج إلى حنين ، فلما قدم من الجمرانة معتمراً دخل عليه وهو مغلوب ، فقال : يا رسول الله إن لي مالا وإنني أورث كلاله ، أفأوصي بمالي ؟ » الحديث ، وفيه : « قلت يا رسول الله أميت أنا بالدار بالذي خرجت منها مهاجراً ؟ » قال : لا ، إنني لأرجو أن يرفعك الله حتى ينتفع بك أقوام ، الحديث ، فلعل ابن عينة انتقل ذهنه من حديث إلى حديث ، ويمكن الجمع بين الروایتين بأن يكون ذلك وقع له مرتين ، مرة عام الفتح ومرة عام حجة

قوله : (ولم يكن له يومئذ إلا ابنة) وولد^(١) ابنة عامر بعد ذلك .

الوداع ، ففي الأولى لم يكن له وارث من الأولاد أصلاً ، وفي الثانية كانت له ابنة فقط ، اهـ . قلت : وبهذا جمع المعنى ، لكن يشكل عليه ما في الترمذي من ذكر البنت مع لفظ عام الفتح ١٢ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : قوله لإبنة في رواية الزهري ، ونحوه في رواية عائشة بنت سعد أن سعداً قال : ولا يرثني إلا ابنة واحدة ، قال النووي وغيره : معناه لا يرثني من الولد أو من خواص الورثة أو من النساء ، وإلا فقد كان لسعد عصباء لأنه من بني زهرة ، وكانوا كثيراً ، وقيل : معناه لا يرثني من أصحاب القروض ، أو خصها بالذكر على تقدير لا يرثني من أخاف عليه الضياع والمعجز إلا هي ، أو ظن أنها ترث جميع المال ، أو استكثر لها نصف التركة ، وهذه البنت زعم بعض من أدركناه أن اسمها عائشة ، فإن كان محفوظاً فهي غير عائشة بنت سعد التي روت هذا الحديث في الباب الذي يليه ، وفي الطب : وهي تابعة عمرت حتى أدركها مالك رحمه الله وروى عنها ، وماتت سنة سبع عشرة ، لكن لم يذكر أحد من النسابين لسعد بنتاً تسمى عائشة غير هذه ، وذكروا أن أكبر بناته أم الحكم الكبرى ، وأما بنت شهاب بن عبد الله وذكروا له بنات أخريات أمهاتهن متأخرات الإسلام بعد الوفاة النبوية ، فالظاهر أن البنت المشار إليها هي أم الحكم المذكورة لتقدم تزويج سعد بأما ، ولم أر من حرر ذلك اهـ . قال القسطلاني : قوله لإبنة واحدة قيل اسمها عائشة ، قال في الفتح : الظاهر أنها أم الحكم الكبرى ، وقال في مقدمته : وروى من قال هي عائشة لأن عائشة أصغر أولاده ، وقد كان لابن أبي وقاص عدة أولاد منهم عمر وإبراهيم ويحيى وإسماعيل وعبد الله وعبد الرحمن وعمران وصالح وعثمان ، ومن البنات ثنتا عشرة بنتاً ، اهـ . قال الشوكاني : قال الفاكهي شارح العمدة : إنما عبر رسول الله ﷺ بالورثة لأنه اطلع على أن سعداً سيعيش ويحصل له أولاد غير

(باب إذا أوماً المريض برأسه إلخ)

أراد بذلك (١) إثبات أن الإشارة قائمة مقام الكلام إذا لم يلتبس المراد بها ،

البت المذكورة ، فإنه ولد له بعد ذلك أربعة بنين وهم عامر ومصعب وعبد وعمر ، وزاد بعضهم إبراهيم ويحيى وإسحاق ، وزاد ابن سعد عبد الله وعبد الرحمن وعمراً وعمران وصالحاً وعثمان وإسحاق الأصغر وعمرو الأصغر وعميراً مصغراً ، وذكر له من البنات ثلثي عشرة بنتاً . قال الحافظ ما معناه إنه قد كان لسعد وقت الوصية ورثة غير ابنته وهم أولاد أخيه عتبة بن أبي وقاص ، منهم هاشم بن عتبة وقد كان موجوداً إذ ذاك ، ١٢٨ .

(١) اعلم أن ههنا مسألتين : إحداهما ما ترجم به البخاري من قوله « إذا أوماً المريض إلخ » ، والمراد بها الوصية بالإيماء إذ ذكرها في كتاب الوصايا ، والثانية ما يظهر من حديث الباب وهي مسألة القصاص ، وعامة الشراح لم يفرقوا بينهما ولذا لم يتعرض لذلك الحافظ في الفتح ، بل قال : سيأتى الكلام عليه في القصاص ، وأنت خبير بأن مسألة القصاص غير مسألة الوصية ، وفرق بينهما الشيخ قدس سره فأشار إلى الأولى بقوله « أراد بذلك إلخ » ، وإلى الثانية بقوله « إنما أدير القتل ههنا إلخ » ، وقال العيني في كتاب الخصومات : اختلف العلماء في إشارة المريض ، فذهب مالك والشافعي إلى أنه إذا ثبتت إشارته على ما يعرف من حضره ، جازت وصيته ، وقال أبو حنيفة والأوزاعي والثوري : إذا سئل المريض عن الشيء فأوماً برأسه أو بيده فليس بشيء حتى يتكلم ، قال أبو حنيفة : إنما يجوز إشارة الآخرس أو من لحقته سكتة لا يتكلم ، وأما من اعتقل لسانه ولم يوم (*) به ذلك فلا يجوز إشارته ، قال صاحب التوضيح : الحديث حجة عليه ، قال العيني : لو أدرك ما ذكرنا لما اجتراً بإبراز هذا الكلام ، والنبي ﷺ لم يكف بإشارة

(*) كذا في الأصل بالواو من الإيماء ، والظاهر بالذال من الدوام ١٢ ز .

ولأنما (١) أدير القتل ههنا على اعترافه لعدم ثبوت الدم بخبر الواحد ، لالان الإشارة لا تنى بالمراد .
قوله : (فنسخ الله من ذلك ما أحب) ومنه الوصية (٢) لوارث كالوالدين .

الجارية فى قتل اليهودى ولأنما قتله باعترافه ، وقال الإسماعيلى : من أطاق الإبانة عن نفسه لم يكن لإشارته فيما له أو عليه واقعة موقع الكلام ، لكن يقع موقع الدلالة على ما يراد لا فيما يودى إلى الحكم على إنسان بإشارة غيره ، ولو كان كذلك لقبلت شهادة الشاهدين بالإشارة والإيحاء ، اهـ . وقال الموفق : تصح وصية الآخرس إذا فهمت إشارته لأنها أقيمت مقام نقطة فى طلاقه ولعانه وغيرهما ، فإن لم تفهم إشارته فلا حكم لها ، وهذا قول أبى حنيفة والشافعى وغيرهما فأما الناطق إذا اعتقل لسانه فعرضت عليه وصيته فأشار بها وفهمت إشارته لم تصح وصيته ، وبه قال الثورى والأوزاعى وأبو حنيفة ، وقال الشافعى وابن المنذر : تصح وصيته لأنه غير قادر على الكلام أشبه الآخرس ، ولنا أنه غير مبنوس من نقطة فلم تصح وصيته بإشارته كالتقادر على الكلام ، اهـ . وفى الدر المختار : إيماء الآخرس بكتابتة كالبيان بخلاف معتقل اللسان ، وقال الشافعى : هما سواء فى وصية ونكاح وطلاق وبيع وشراء وقود وغيرهما من الأحكام ، أى إيماء الآخرس فيما يذكر معتبر ، ومثله معتقل اللسان إن علت إشارته وامتدت عقلته إلى موته ، به يفتى ، اهـ ١٢ .

(١) وهذه هى مسألة أخرى ، ولذا ترجم البخارى على حديث الباب فى كتاب الديات د باب إذا أقر بالقتل مرة قتل ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله لا ، لأن الإشارة لا تنى بالمراد فهو مذهب الحنفية ، فى الدر المختار فى الفروق بين الحدود والقصاص : أن القصاص يثبت بإشارة آخرس وكتابتة بخلاف الحد ، اهـ ١٢ .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى مناسبة الحديث بالترجمة أن الإمام البخارى ترجم على هذا الحديث بقوله د باب لا وصية لوارث ، قال الحافظ : هذه الترجمة لفظ حديث مرفوع كأنه لم يثبت على شرط البخارى فترجم به كعادته ، وقد أخرجه

أبو داود والترمذي وغيرهما من حديث أبي أمامة : « سمعت رسول الله ﷺ يقول في خطبته في حجة الوداع : إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث » ، ثم قال بعد بسط الكلام على الحديث وتخريجه : لا يخلو إسناد كل منها عن مقال ، لكن مجموعها يقتضى أن للحديث أصلاً ، بل جنح الشافعي في الأم إلى أن هذا المتن متواتر فقال : وجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنهم من أهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم لا يختلفون في أن النبي ﷺ قال عام الفتح : « لا وصية لوارث » ، ويأثرون عن حفظوه عنه بمن لقوه من أهل العلم ، فكان نقل كافة عن كافة وهو أقوى من نقل واحد ، وقد نازع الفخر الرازي في كون هذا الحديث متواتراً ، وعلى تقدير تسليم ذلك فالمشهور من مذهب الشافعي أن القرآن لا ينسخ بالسنة ، لكن الحجة في هذا الإجماع على مقتضاه كما صرح به الشافعي وغيره ، والمراد بعدم صحة وصية الوارث عدم اللزوم ، لأن الأكثر على أنها موقوفة على إجازة الورثة ، وروى الدارقطني من طريق ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنه مرفوعاً : « لا تجوز وصية لوارث إلا أن يشاء الورثة » ، ورجاله ثقات إلا أنه معلول ، فقد قيل إن عطاء هو الخراساني ، وكان البخاري أشار إلى ذلك فترجم بالحديث ، وأخرج من طريق عطاء وهو ابن أبي رباح عن ابن عباس حديث الباب ، وهو موقوف لفظاً إلا أنه في تفسيره لإخبار بما كان من الحكم قبل نزول القرآن فيكون في حكم المرفوع بهذا التقرير ، ووجه دلالة للترجمة من جهة أن نسخ الوصية للوالدين وإثبات الميراث لها بدلاً منها يشعر بأنه لا يجمع لها بين الميراث والوصية ، وإذا كان كذلك كان من دونهما أولى بأن لا يجمع ذلك له ، وقد أخرجه ابن جرير من طريق مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنه بلفظ : « وكانت الوصية للوالدين والأقربين إلى آخره » ، فظهرت المناسبة بهذه الزيادة ، ١٢٨١ .

قوله : (أجازوا إقرار المريض ^(١) بدين) إن كان المجاز دين الصحة

(١) المسألة خلافية شهيرة ، وما يظهر من الشروح تفرد الحنفية بذلك ليس بذلك ، فإن الجمهور في ذلك مع الحنفية ، قال الموفق : إن أقر لوارث لم يلزم باقي الورثة قبوله إلا ببينة ، وبهذا قال شريح والنخعي وأبو حنيفة وأصحابه ، وروى ذلك عن القاسم وسالم ، وقال عطاء والحسن وإسحق وأبو ثور : يقبل لأن من صح الإقرار له في الصحة صح في المرض كالأجنبي ، وللشافعي قولان كالمذهبين ، وقال مالك : يصح إذا لم يتهم ويبطل إن اتهم ، كمن له بنت وابن عم ، فأقر لابنته لم يقبل وإن أقر لابن عمه قبل ، لأنه لا يتهم في أنه يزوي ابنته ويوصل المال إلى ابن عمه ، وعلة منع الإقرار التهمة فاخص المنع بموضعها ، ولنا أنه إيصال للمال إلى وارثه بقوله : في مرض موته ، فلم يصح بغير رضی بقیة ورثته كميته ، وما ذكره مالك رحمه الله لا يصح ، فإن التهمة لا يمكن اعتبارها بنفسها فوجب اعتبارها بمظنها وهو الإرث وكذلك اعتبر في الوصية والتبرع وغيرهما ، اهـ . قال الحافظ قال ابن المنذر : أجمعوا على أن إقرار المريض بغير الوارث جائز ، لكن إن كان عليه دين في الصحة فقد قالت طائفة منهم النخعي وأهل الكوفة : يبدأ بدين الصحة ، ويتحاص أصحاب الإقرار في المرض ، واختلفوا في إقرار المريض للوارث فأجازوه مطلقاً الأزاعي وإسحق ، وهو المرجح عند الشافعية ، وبه قال مالك رحمه الله إلا أنه استثنى ما إذا أقر لبنته ومعها من يشاركها من غير الولد كان العم مثلاً لأنه يتهم في أن يزيد بنته وينقص ابن عمه من غير عكس ، واستثنى ما إذا أقر لزوجته التي يعرف بحبها والميل إليها ، لحاصل المنقول عن المالكية مدار الأمر على التهمة وعدمها ، فإن فقدت جاز ، وإلا فلا ، وهو اختيار الروياني من الشافعية ، وعن القاسم وسالم والثوري والشافعي في قول ، زعم ابن المنذر أن الشافعي رجع عن الأول إليه ، وبه قال أحمد : لا يجوز إقرار المريض لوارثه مطلقاً لأنه منع الوصية له ، فلا يأمن أن يريد الوصية له فيجعلها إقراراً ، اهـ . قال العيني : العجب من

فلا خلاف^(١) لنا ولهم ، وإن أثبت أحد أنه دين المرض فلا يلزمنا قولهم ، وكونه متهماً في دعواه لا يرفع الشبهة عن إخباره ولا يحصل الأمن واستيقان الصدق في إقراره ، وكونه متهماً أظهر ، وقد ثبت أن الشرع اعتبر التهمة في تلك الأبواب حتى أنه لم يجوز شهادة المراه^(٢) لأبويه ، وهل هذا إلا اتهاماً وظناً بالمسلم سوءاً ،

البخارى أنه خصص الخفية بالتشنيع عليهم ، وهم ما هم منفردين فيما ذهبوا إليه لكن ليس هذا إلا بسبب أمر سبق فيما بينهم ، ١٢٥١ .

(١) ففي الهداية : إذا أقر الرجل في مرض موته بديون - أى غير معلومة الأسباب - وعليه ديون في صحته وديون لزمته في مرضه بأسباب معلومة ، فدين الصحة والدين المعروفة الأسباب مقدم ، وقال الشافعى : دين المرض ودين الصحة يستويان لاستواء سببهما وهو الإقرار الصادر عن عقل ودين ، ولنا أن الإقرار لا يعتبر دليلاً إذا كان فيه إبطال حق الغير ، وفي إقرار المريض ذلك لأن حق غرماء الصحة تعلق بهذا المال استيفاء ، ولهذا منع من التبرع والمهاياة إلا بقدر الثلث ، إلى آخر ما بسط من الدلائل في ذلك ، وفي المقنى : إن أقر لاجني دين في مرضه وعليه دين ثبت بيينة أو إقرار في صحته وفي المال سعة لهما فهما سواء ، وإن ضاق عن قضائهما فظاهر كلام الخرق أنهما سواء ، وبه قال مالك والشافعى ، وقال أبو الخطاب : لا يحاص غرماء الصحة ، وقال القاضى : هو قياس المذهب ، وبهذا قال النخعى والثورى وأصحاب الرأى لأنه أقر بعد تعلق الحق بتركه فوجب أن لا يشارك المقر له من ثبت دينه بيينة كفرم الفلس الذى أقر له بعد الحجر عليه ، والدليل على تعلق الحق بماله منعه من التبرع ، ومن الإقرار لو ارث ، انتهى مختصراً .

(٢) قال المرقى : ظاهر المذهب أن شهادة الوالد لولده لا تقبل ، ولا لولد ولده وإن سفل ، ولا شاهدة الولد لوالده ولا لوالدته ولا لجدته وإن علوا ، وبه قال مالك والشافعى وإسحق وأصحاب الرأى ، وعن أحمد رواية ثانية : تقبل

فهل كان الرجل لذلك الشبهة مظنة نفاق كما أوردتموه بالرواية وإن كان لا بد كذلك فلا ضير فيه إذا ثبت مثله في الشرع .

شهادة الابن لأبيه ، ولا تقبل شهادة الاب له ، وعنه رواية ثالثة : تقبل شهادة كل واحد منهما لصاحبه فيما لا تهمة فيه ، وبه قال المزني وداود لعموم الآيات ، ولنا ما روى عن عائشة أن النبي ﷺ قال : « لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ظنين في قرابة ، الحديث ، والظنين المتهم والاب يتهم لولده لأن ماله كاله ولأنه متهم في الشهادة لولده كتهمة العدو في الشهادة على عدوه ، وأما شهادة أحدهما على صاحبه فتقبل ، نص عليه أحد ، وهذا قول عامة أهل العلم لقوله تعالى : « كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين » ، فأمر بالشهادة عليهم ، ولو لم تقبل لما أمر بها ، ولأنها إنما ردت للتهمة في إيصال النفع ولا تهمة في شهادته عليه ، فوجب أن تقبل ، انتهى مختصراً . وفي تقرير مولانا محمد حسين المسكي : قوله « أجازوا » وهذا مذهبنا أيضاً ، ولم يصرحوا بجوازه للوارث ، وقوله « آخر يوم من الدنيا » إلخ ، وقلنا : نحن نشاهد من الناس أنهم يظلمون في هذا اليوم أيضاً ، فيوصون بكل مالم إلى من يحبونه ويجعلون الورثة محرومين ، وكذا يقرون بالدين لبعض الورثة ، بل قال النبي ﷺ معناه : « إن الرجل يصلي سبعين سنة ، ثم إذا جاء يوم موته يفعل الجور في الوصية ، فيكون عليه كذا وكذا من الوزر ، فالجور في هذا اليوم كالامر المحقق للشهادة والنص ، فكيف لا نظنه به على أن الواجب بالنص الفرار من موضع التهم ، فلم لم يكتب وصيته قبل هذا اليوم الذي هو موضع التهمة إلى آخر ما قاله ، والحديث الذي أشار إليه الشيخ ما في المشكاة برواية أحمد والترمذي وأبي داود وابن ماجه عن أبي هريرة مرفوعاً : « إن الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله تعالى ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فتجب لهما النار » الحديث ١٢ .

قوله : (الاتكشف امرأته الفزارية^(١)) وكان ذلك لإخبار آمنه بأن ما في دارها فهو لها (٢) لاله ، وإنما أخبر بذلك لئلا يقسمه الورثة بإدخاله في التركة ، لا أنه أقر لها به فليس ذلك من المبحرث عنه في شيء .

(١) قال الكرمانى : بفتح الفاء وخفة الزاى وبالراء زوجة رافع بن خديج بفتح المعجمة وكسر المهملة وبالجم ، اه . قال الحافظ : لم أقف على هذا الاثر موصولا بعد ، اه . وقال العيني : قوله : «عما أغلق عليه بابها» وفي رواية المستملى والسرخسي : «عن مال أغلق عليه بابها» ويروى «أغلقت عليه بابها» على صيغة المبني للفاعل ، ولم أر أحداً من الشراح حرر هذا الموضع ولا ذكر ما المقصود منه ، والظاهر أن المراد منه أن المرأة بعد موت زوجها لا يتعرض لها فإن جميع ما في بيته لها ، وإن لم يشهد لها زوجها بذلك ، وإنما احتاج إلى الإشهاد والإقرار إذا علم أنه تزوجها فقيرة وأن ما في بيتها من متاع الرجال ، وبه قال مالك ، اه . وتبعه القسطلاني وشيخ الإسلام في ذلك ، وأنت خير بأن ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه بما قاله العيني ، بل ما قاله العيني مشكل على الظاهر ، لأن المتاع عامة يكون في البيت فإذا كان كل ما في البيت للزوجة فأين حق الورثة ؟ فالظاهر ما أفاده الشيخ أنه لإخبار عن مال خاص كان عند امرأته الفزارية في بيتها الذي أغلقت عليه بابها ، قال ابن عابدين : وفي الحامدية : سئل في مريض مرض الموت أقر فيه أنه لا يستحق عند زوجته هند حقاً وأبرأ ذمتها عن كل حق شرعى ، ومات عنها وعن ورثة غيرها ، وله تحت يدها أعيان وله بذمتها دين ، والورثة لم يميزوا الإقرار ، فهل يكون غير صحيح ؟ الجواب يكون الإقرار غير صحيح والحالة هذه ، ١٢٥١ .

(٢) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله «عما أغلق» أى عن جميع ما في بيتها من المال والمتاع ، قلنا جاز أن يكون مراده أن جميع ما في بيتها هو ملك لها ليس له فيه شيء بل أنا مفلس ، فلا تأخذه منها ، وكيف يوصى بجميع ماله مع أنه غير جائز ، ولو سلم أنه وصية فالجواب الكلى أن قول التابعى لا يصير حجة علينا ، ١٢٥١ .

قوله : (ثم استحسنت فقال إلخ) وأنت (١) تعلم أن التهمة إنما هي في إقراره للغير بمال نفسه وما في تصرفه ، فأما ما ليس له ملك فيه حادثاً ولا قديماً فإنه غير متهم فيه ، والحاصل أن إقراره للغير بشيء من ماله رجوع عما أثبت فيه من ملكه فلا يعتبر إقراره للغير بشيء مما ذكر من الوديعة والمضاربة والبضاعة فليس فيه إقرار بثبوت ملكه فيه أبداً حتى يكون ذلك رجوعاً منه عما أقر على نفسه فلم يكن متهماً فيه فافترقا ، وكان التسوية بينهما في الحكم غفلة عن هذه النكتة ، وإن كان القياس يقتضى عدم الفرق لوجود علة الرد وهو الشبهة والتهمة .

(١) قال العيني : الفرق بين الإقرار بالدين وبين الإقرار بالوديعة والبضاعة والمضاربة ظاهر ، لأن مبنى الإقرار بالدين على اللزوم ومبنى الإقرار بهذه الأشياء المذكورة على الأمانة ، وبين اللزوم والأمانة فرق عظيم ، اهـ . وقال الحافظ : وفرق بعض الحنفية بأن ربح المال في المضاربة مشترك بين العامل والمالك فلم يكن كالدين المحض ، اهـ . وحكى صاحب الفيض عن الدر المختار أن الإقرار لإنشاء من وجه وإخبار من وجه ، ثم قال : إن الإقرار إذا كان سببه معلوماً فهو معتبر عندنا أيضاً ، ولا مناقضة بعبارة الوديعة وغيرها ، فإن الوديعة ليست من الإقرار في شيء فإنها ليست تملكاً جديداً ، بقيت المضاربة والبضاعة فليست من الإقرار المعروف ، ثم قال : حاصل المقام أن الإمام الهمام نظر إلى أن الأمانات والودائع إخبار بأمر ماض ، فإذا أخبر به سلنا قوله ولم نكذبه بخلاف الإقرار فإنه إنشاء من وجه ، فوسع لنا أن لا تنفذه بظهور حق الورثة فنظرنا إلى أن حفاظة حق الورثة أقدم من حفاظة حق الغير ، ونظر المصنف بالعكس ، انتهى مختصراً . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله بالوديعة ، قلنا : إقراره بالوديعة مثلاً إخبار بعدم دخولها في ملكه ولم يتعلق بها حق الورثة مع أن حق الغير وهو المودع متعلق بها ، وقد قال الله عز وجل : **إِنْ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ مَاذَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا** ،

(باب^(١) تأويل قوله تعالى : من بعد وصية إلخ)

يعنى بذلك أن المذكور أولاً وإن كانت هى الوصية ، إلا أن الدين مقدم

وأما إقراره بالدين فهو لإخراج الشيء عن ملكه بعدما تعلق به حق الورثة باليقين وحق المقر له فيه غير متيقن لحمل التهمة ، وقد قال الله عز وجل : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وهم ههنا الورثة دون المقر له ، وقوله : « إياكم والظن ، أى فى غير موضع التهمة ، وههنا موضع التهمة للشهادة والنص ، أما فى موضع التهمة فالظن يتحقق ، ألا ترى ما قال النبي صلى الله عليه وسلم للأتصاريين : « على رسلكما فإنها صفة بنت حبي ، لأن ذلك الموضع كان موضع التهمة ، فلما خاف النبي صلى الله عليه وسلم ظنهما عليه قال لها ذلك ، وإن لم يمكن الظن عليه صلى الله عليه وسلم ، ١٢٥ .

(١) اعلم أولاً أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى بوب على هذه الآية بترجعتين : الأولى ما تقدم من قوله : « باب قول الله عز وجل : « من بعد وصية يوصى بها أو دين ، والثانية هى هذه التى ذكرها بقوله : « باب تأويل قول الله عز وجل : « من بعد وصية يوصى بها أو دين ، والفرق بينهما ظاهر وهو أن الغرض من الأولى كان الاحتجاج على ما اختاره المصنف من جواز إقرار المراض بالدين مطلقاً سواء كان المقر له وارثاً أو أجنبياً ، ووجه الدلالة أنه سبحانه وتعالى سوى بين الوصية والدين فى تقديمهما على الميراث ولم يفصل بين الوارث والأجنبي ، فخرجت الوصية للوارث بالدليل وبقي الإقرار بالدين على حاله ، اهـ . وتعقبه العيني : بقوله : كما خرجت الوصية للوارث بقوله صلى الله عليه وسلم : « لا وصية لوارث ، فكذلك خرج الإقرار له بدين بقوله صلى الله عليه وسلم : « ولا إقرار له بدين ، اهـ . وأما الغرض من هذه الترجمة الثانية أنه تعالى قدم الوصية فى الذكر على الدين مع أن الدين مقدم على الوصية ، قال الحافظ : لم يختلف العلماء فى أن الدين يقدم على الوصية إلا

كما بينه (فعل الرسول ﷺ^(١)) فلم أن تقديم الوصية في الذكر لعله (٢) أخرى

في صورة واحدة ، وهى ما إذا أوصى لشخص بألف مثلاً وصدقه الوارث وحكم به ثم ادعى آخر أن له في ذمة الميت ديناً يستغرق موجوده وصدقه الوارث ، ففي وجه للشافعية تقديم الوصية على الدين في هذه الصورة الخاصة ، اهـ . وقال القسطلاني : قال ابن كثير : أجمع العلماء سلفاً وخلفاً أن الدين مقدم على الوصية وبعده الوصية ثم الميراث ، وذلك عند إمعان النظر يفهم من لحوى الآية ، اهـ ١٢٠ .

(١) أشار بذلك إلى ما ذكره الإمام البخارى بقوله : ويذكر أن النبي ﷺ قضى بالدين قبل الوصية ، قال الحافظ : هذا طرف من حديث أخرجه الترمذى وأحمد وغيرهما من طريق الحارث الأعور عن علي رضى الله تعالى عنه قال : قضى محمد صلى الله عليه وسلم أن الدين قبل الوصية وأنتم تقرؤون الوصية قبل الدين ، لفظ أحمد وهو إسناده ضعيف ، لكن قال الترمذى : إن العمل عليه عند أهل العلم ، وكان البخارى اعتمد عليه لاعتضاده بالاتفاق على مقتضاه ، وإلا فلم تجر عاداته أن يورد الضعيف في مقام الاحتجاج به ، وقد أورد في الباب ما يعضده أيضاً ، اهـ . زاد القسطلاني فيمن أخرجه ابن ماجه وقال فيه الحارث الأعور تكلم فيه ، اهـ .

(٢) وقال الحافظ : إنما قدمت الوصية لمعنى اقتضى الاهتمام لتقديمها واختلف في تعيين ذلك المعنى ، وحاصل ما ذكره أهل العلم من مقتضيات التقديم ستة أمور : أحدها : الخفة والقلل كربيعة ومضر ، فضر أشرف من ربيعة ، لكن لفظ ربيعة لما كان أخف فقدم في الذكر ، وهذا يرجع إلى اللفظ . ثانيها : بحسب الزمان كعاد وثمود . ثالثها : بحسب الطبع ككلاث ورباع . رابعها : بحسب الرتبة كصلاة وزكاة لأن الصلاة حق البدن والزكاة حق المال . والبدن مقدم على المال . خامسها : تقدم السبب على المسبب كقول تعالى : عزير حكيم ، قال بعض السلف

غير تقديمها على الدين في الأداء ثم أورد لذلك شواهد ، منها :

عزّ ، فلما عزّ حكم . سادسها : بالشرف والفضل كقوله تعالى : « من الدين والصدّيقين ، وإذا تقرر ذلك فقد ذكر السهيلي أن تقديم الوصية في الذكر لأن الوصية إنما تقع على سبيل البر والصلة بخلاف الدين فإنه إنما يقع غالباً بعد الميت (*) بنوع تفريط فوقعت البداءة بالوصية لكونها أفضل ، وقال غيره : قدمت الوصية لأنها شيء يؤخذ بغير عوض والدين يؤخذ بعوض ، فكان إخراج الوصية أشق على الوارث من إخراج الدين وكان أداؤها مظنة التفريط بخلاف الدين فإن الوارث مطمئن بإخراجه فقدمت الوصية لذلك ، وأيضاً هي حظ فقير ومسكين غالباً والدين حظ غريم يطلبه بقوة وله مقال ، كما صرح « إن لصاحب الدين مقالا ، وأيضاً فالوصية ينشئها الموصي من قبل نفسه فقدمت تحريصاً على العمل بها بخلاف الدين فإنه ثابت بنفسه مطلوب أداؤه سواء ذكر أو لم يذكر ، وأيضاً فالوصية ممكنة من كل أحد ولا سيما عند من يقول بوجوبها ، فإنه يقول بلزومها لكل أحد فيشترك فيها جميع المخاطبين لأنها تقع بالمال وتقع بالعهد وقل من يخلو عن شيء من ذلك ، بخلاف الدين فإنه يمكن أن يوجد وأن لا يوجد ، وما يكثر وقوعه مقدم على ما يقل وقوعه ، وقال الزين بن المير : تقديم الوصية على الدين في اللفظ لا يقتضى تقديمها في المعنى ، لأنهما معاً قد ذكرا في سياق البعديّة ، لكن الميراث على الوصية في البعديّة ولا على الدين بل هو بعد بعد ، فيلزم أن الدين يقدم في الأداء ثم الوصية ثم الميراث ، فيتحقق حينئذ أن الوصية تقع بعد الدين حال الأداء باعتبار القبليّة فتقديم الدين على الوصية في اللفظ ، وباعتبار البعديّة فتقدم الوصية على الدين في المعنى اه . وأورد العلامة العيني على ترجمة الإمام البخاري فقال : قوله « باب تأويل إلخ ، أي هذا باب في بيان تأويل قول الله عز وجل في أنه قدم الوصية في الذكر على الدين مع أن الدين مقدم على الوصية هكذا قالوا » حتى قال بعضهم :

قوله : (أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) فإنه يقدم (١) الدين عليها لأنه أمانة الدائن ، ولا كذلك الوصية فإنها لم تتعلق بها الوجوب بعد ، يعنى أن الميت حين قصد الوصية بشئ من ماله لأحد فإنه لا يمكن من ذلك إلا إذا كان ماله فارغاً عن دينه ، إذ لو كان مشغولاً به كان أمانة لصاحب الحق ولا ينفذ تصرفه فيه وإن تكلم بشئ من ذلك .

وهذا يظهر السر في تكرار هذه الترجمة ، قال العيني : قدم الله تعالى الوصية على الدين في هذه الآيات الثلاثة : فينبغى أن يسأل عن وجه تقديم الوصية على الدين في هذه المواضع ولا يتجه هذا إلا بترجمة غير هذا ، ولا وجه لذكر التأويل هنا لأن حد التأويل لا يصدق عليه ، لأن التأويل ما يستخرج بحسب القواعد العربية وبعض الآية التي هي ترجمة مفسرة ، وهذا ظاهر لا يحتاج إلى تأويل ، غاية ما في الباب أنه يسأل عما ذكرناه ، وذكروا فيه وجوهاً فقال السهيلي إلخ ملخصاً من العيني : ويمكن الجواب عنه بما ذكره الكرماني ، أراد بتأويل الآية مثل قوله : يا إذن أهل ، وأداء الدين الذي هو على رقبته لا يتوقف على إذنهم ، فالدين مقدم عليها ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود وأوضح عما قاله العيني ، ويؤيده قول البخاري فأداء الأمانة أحق من تطوع الوصية ، وعلى هذا لا إشكال في ذكر الآية موضع الاحتجاج ، وقال العيني قوله بالجزم عطفاً على قول الله تعالى المجرور بإضافة التأويل إليه ، وذكر هذه الآية في معرض الاحتجاج في جواز إقرار المريض للوارث وهذا بمنزلة عن ذلك على ما لا يخفى على أحد ، والآية نزلت في عثمان بن طلحة ، قبض النبي ﷺ مفتاح الكعبة فدخل الكعبة يوم الفتح فخرج وهو يتلو هذه الآية فدفع إليه المفتاح ، ذكره الواحدى في أسباب النزول عن مجاهد ، اهـ . وأنت خير بآنه لا تعلق لهذه الترجمة بإقرار المريض للوارث ، وتقدم هذا في الترجمة السابقة . ولم يتعرض لذلك الحافظ ولا الكرماني ، وقال القسطلاني : قوله : إن الله يأمركم ،

ومنها قوله : (لا صدقة إلخ) فإن (١) الوصية وقت الوصية ، وتكلم الميت بها صدقة ، ولا صدقة إلا إذا استغنى المتصدق عنه ، والمديون مفتقر إليه غير مستغن عنه فلا تنفذ وصيته .

الآية ، خطاب يعم المكلفين والأمانات وإن نزلت يوم الفتح في عثمان بن طلحة لما أغلق باب الكعبة وأبى أن يدفع المفتاح ليدخل فيها فلوى على يده وأخذه منه فأمر الله تعالى رسوله ﷺ أن يرده إليه ، اه . ويوافق الشيخ ما في شرح شيخ الإسلام قوله عز وجل : أى بيان قول وى تعالى : « إن الله يأمركم ، الآية : » دكه إن ظاهر است در آن كه تقديم وصيت بردين مؤول است ، ، فأداء الأمانة أحق من تطوع الوصية : زیرا كه أدائی أمانت كه واجب است بمقتضى این سزاوار تر است از ادای وصیت كه تطوع است ، ، اه ١٢ .

(١) لم يتعرض الحافظ لذلك أيضاً ، وقال الكرمانى : المديون ليس بغنى ، فالوصية التى لها حكم الصدقة تعتبر بعد الدين ، اه . وقال العيني : أورد هذا أيضاً في معرض الاحتجاج في جواز الإقرار للوارث ، قال الكرمانى : المديون ليس بغنى ، فالوصية التى لها حكم الصدقة تعتبر بعد الدين ، وأراد بتأويل الآية مثله ، اه . وتعقبه العيني فقال : قوله « المديون ليس بغنى » على إطلاقه لا يصح ، والمديون الذى ليس بغنى هو المديون المستغرق ، وجعل مطلق المديون أصلاً ثم بناء الحكم عليه فيما ذهب إليه غير صحيح ، وهذا التعليق مضى مسنداً في كتاب الزكاة في « باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى » ، اه . وتبع القسطلانى قول الكرمانى وهو مؤدى كلام الشيخ ، وأنت ترى أن تعبير الشيخ قدس سره أجود من تعبير الكرمانى ، وقال شيخ الإسلام في شرحه : فرمود آنحضرت صدقة محبوب ومطلوب نیست مكر آنكه از حال تونكرى بود وقرضدار كه مشغول است ذمه او بدین تونكر نبود مكر آنكه مال فاضل ازوین داشته باشد بس وصیت كه در حكم صدقه است بعد ازدين بود ، اه ١٢ .

ومنها قوله : (لا يوصى العبد لمخ) فإن وصية (١) العبد تطوع لعدم لزومه عليه قبل الوصية ، واستحقاق المولى لماله حتم ، فلا يمكن العبد منها إلا إذا أسقط المولى حقه فيما يرضيه من المال ، فلم أن الواجب مقدم على النفل .

ومنها قوله : (العبد راع) فإن (٢) الرعاية تقتضى أن لا يجوز له التصرف فيه ما لم يأذن المولى بالإتفاق ، فلم أن الواجب مقدم على التطوع ، فإن إنفاق العبد تطوع ، واستحقاق المولى في ماله وفيما اكتسبه المأذون مستحق واجب .

(١) قال الكرماني : قوله « يأذن أهله » وأداء الدين الذي هو على رقبته لا يتوقف على إذنه ، فالدين مقدم عليها ، اهـ . وتبعه شيخ الإسلام في شرحه وقال الكرماني بعد ذلك : قال شارح التراجم : وجه مطابقة وصية العبد للبَاب أن الحق الأقوى مقدم على الأضعف ، فكما يقدم حق السيد على حق العبد فكذلك الدين مقدم على الوصية لأنه أقوى منها ، اهـ . قلت : وهذا هو مؤدى كلام الشيخ قدس سره ، وقال العيني : ذكر هذا أيضاً في معرض الاحتجاج وفيه نظر ، وينبغي أن تكون المسألة على التفصيل ، وهو أن العبد لا يخلو إما أن يكون مأذوناً له في التصرفات أولاً ، فإن لم يكن فلا تصح وصيته بلا خلاف لأنه لا يملك شيئاً فمما إذا يوصى ، وإن كان مأذوناً له تصح وصيته يأذن المولى إذا لم يكن مستغرقاً بالدين ، وعلى كل حال الاستدلال بأثر ابن عباس فيما ذهب إليه لا يتم ، وفيه نظر لا يخفى ، اهـ . قلت : والأوجه أن التقرير تام على تقرير الكرماني وتقرير الشيخ كليهما ولا نظر فيهما ، وتقرير الشيخ أوضح من تقرير الكرماني ، ولم يتعرض لذلك أيضاً الحافظ بل اكتفى على قوله : وصله ابن أبي شيبة عن جندب قال : « سأل طهمان ابن عباس رضى الله عنه أيوصى العبد ؟ قال : لا ، إلا يأذن أهله » .

(٢) قال الحافظ : قوله « العبد راع لمخ » هو طرف من حديث تقدم ذكره موصولاً في باب كراهية التناول على الرقيق من كتاب العتق ، وأراد البخاري بذلك توجه كلام ابن عباس المذكور ، قال ابن المنير : لما تعارض في مال العبد حقه

(ومنها رواية (١) حكيم) فإنه عليه السلام كان يعطيه لما رآه أنه من المؤلفة قلوبهم ، ثم لما استحکم إيمانه وعظمه ومنعه بعض ما كان يعطيه ، لأن إعطائه قبل ذلك كان واجباً لأجل التأليف ، وإذا لم تبق حاجة إلى إعطائه لذلك لاستعكام إيمانه صرفه

حقه وحق سيده ، قدم الأقوى وهو حق السيد وجعل العبد مستولاً عنه وهو أحد الحفظات فيه ، فكذلك حق الدين لما عارضه حق الوصية ، والدين واجب ، والوصية تطوع وجب تقديم الدين ، فهذا وجه مناسبة هذا الأثر والحديث للترجمة ، اهـ . وذكر العيني قول ابن المنير بدون الذببة إليه بقوله : « قيل لما تعارض في مال العبد حقه ، إلخ ، ثم تعقب عليه بقوله : العبد لا يملك شيئاً أصلاً فكيف يثبت له المال ، ثم كيف يثبت المعارضة بين حقه وحق سيده ولا ثمة حق للعبد ؟ وقوله : « فكذلك حق الدين لما عارضه إلخ ، ممنوع لأنه هو يمنع كلامه بقوله : « والدين واجب والوصية تطوع ، فكيف يتوجه المعارضة بين الواجب والتطوع ، ومع هذا فإن كان مراد البخاري بهذا وجوب تقديم الدين على الوصية فهذا لا نزاع فيه وإن كان مراده جواز إقرار المريض للوارث فلا يساعده شيء مما ذكره في هذا الباب ، اهـ . قلت : وتعبات العلامة العيني كلها مبنية على ذلك فإنه جعل الترجمة من « باب إقرار المريض للوارث ، وأنت خير بأنه لا تعلق لهذا الباب بهذه المسألة فإنها تقدمت في الباب السابق ، وهذا الباب الذي نحن بصدده لإثبات تقديم الدين على الوصية ١٢ .

(١) اختلفوا في مناسبة حديث حكيم بالترجمة على أقوال ، حكى الكرماني عن شارح التراجم : وجه حديث حكيم أن الوصية كالصدقة ، فيد آخذها السفلى ويد آخذ الدين ليست سفلى لاستحقاقه أخذه قهراً ، فالدين أقوى فيجب تقدمه ، ووجه آخر وهو أن عمر رضى الله عنه اجتهد في توفية حقه من بيت المال وخلاصه منه ، وشبهه بالدين لكونه حقاً بالجملة ، فكيف إذا كان ديناً متعيناً فإنه يجب تقديمه على التبرعات ، اهـ . وفي الفتح قال ابن المنير : وجه دخوله في هذا الباب من جهة أنه عليه السلام زهده في قبول العطية وجعل يد الآخذ سفلى تنهياً عن قبولها ، ولم يقع

إلى غيره من يستحق ذلك ، فلم أن الواجب مقدم على النافلة ، ويمكن أن تستنبط الترجمة من قوله لا أرزأ أحداً بعدك ، فإن الرزء هو التقص [يياض (١)] في الأصل بعد ذلك] ، ويمكن أن يكون الترجمة في قوله : ثم إن عمر دعاه إلخ ، فإن عمر إنما صرفه إلى غيره بعد ما عرضه وتشدد في ذلك لكونه حقه ، فلم يفعل عمر هذا أن الواجب مقدم على النافلة ولألم يستشهد عمر على رد حكيم حقه .

مثل ذلك في تقاضى الدين ، فالحاصل أن قابض الوصية يده سفلى وقابض الدين مستوف لحقه ، إما أن تكون يده علياً بما تفضل به من القرض ، وإما أن لا تكون يده سفلى فيتحقق بذلك تقديم الدين على الوصية ، اهـ . وذكر العيني أولاً قول ابن المنير بدون النسبة إليه ، ثم قول الكرماني ووجه آخر ، ثم قال : ولو تكلفوا غاية ما يكون بأن يذكروا وجه المطابقة بين أحاديث هذا الباب وبين الترجمة فإن فيه تمسكاً شديداً يظهر ذلك لمن يتأمله كما ينبغي ، والحديث تقدم في كتاب الزكاة في باب الاستغفاف في المسألة ، اهـ . وقال القسطلاني : ولم يظهر لي وجه المطابقة وما ذكره لا يخلو من تعسف ، اهـ . وقال السندي : ذكر الحديث للتنبيه على أنه ينبغي للوارث أن يأخذ مال الموروث كذلك ، فيبدأ أولاً بحقوق الميت ولا يأخذه بإشراف نفسه فيحبسه كله لنفسه ، أو للتنبيه على أن المورث ينبغي أن يهتم بأمر الدين ويقربه حتى لا يكون آخذاً للمال بإشراف نفس ، اهـ . وكتب شيخ الإسلام : [مقصود ذم كشادن دست است برائى سوال وكرفتن صدقه ووصيت وما تندآن وحكم دين برخلاف آنست كه جبر كرده مى شود صاحب دين نيز قبول آن دست سفلى نبود كه ميكيرد آنچه بيش ازين داده بود] اهـ ١٢ :

(١) يياض في الأصل قريباً من سطر وربع ، قال المجد : رزاه ماله كجمله وعله ، رزأ بالضم أصاب منه شيئاً ، ورزاه رزءاً أصاب منه خيراً والشيء نفسه ، اهـ . وقال العيني تبعاً للكرماني وتبعهما القسطلاني : قوله : لا أرزأ بتقديم الراء على الزاى أى لا آخذ من أحد شيئاً بعدك ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله : بإشراف نفسه ، أى بحرصه ، فلم أن الإشراف مذموم ، وفي الوصية مع وجود

قوله : (لجملة لحسان (١) وأبى إلخ)

الدين عليه إشراف على ماله ليجمله للموصى له ، وقوله : لا أرزأ فعمل أن أرزأه
حق الغير وهو الدين ههنا بالوصية غير جائز ، ١٢٥١ .

(١) اعلم أولاً أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى ترجم على حديث الباب « باب
إذا وقف أو وصى لأقاربه ومن الأقارب ؟ » وفي المسألة اختلاف كثير ، قال
القسطلانى : قد اختلف فى ذلك ، فقال الشافعية : لو وصى لأقارب نفسه لم تدخل
ورثته بقرينة الشرع ، وقيل يدخلون لوقوع الإسم عليهم ثم يبطل نصيبهم لعدم
إجازتهم لأنفسهم ويصح الباقي لغيرهم ، ويدخل فى الوصية لأقارب زيد : الوارث
وغيره ، والقريب والبعيد ، والمسلم والكافر ، والذكر والأنثى ، والفقير والغنى ،
لشمول الإسم لهم ويستوى قرابة الأب والأم ، ولو كان الموصى عربياً لشمول
الإسم ، وقيل : لا تدخل قرابة الأم إن كان الموصى عربياً ، لأن العرب لا تعدما
قرابة ولا تفتخر بها ، هذا ما صححه فى المنهاج كأصله ، لكن قال الرافعى فى شرحه :
الاقوى الدخول ، وصححه فى أصل الروضة ، وقال أحد كاشافعية إلا أنه أخرج
الكافر ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : القرابة كل ذى رحم محرم من قبل الأب أو الأم ،
ولكن يبدأ بقرابة الأب قبل الأم ، وقال أبو يوسف ومحمد : من جمعهم أب منذ الهجرة
من قبل أب أو أم ، زاد زفر : ويقدم من قرب ، وهو رواية عن أبى حنيفة أيضاً
وأقل من يدفع له ثلاثة ، وعند محمدان ، وعند أبى يوسف واحد ، ولا يصرف
للأغنياء عندهم إلا أن يشترط ذلك ، وقال مالك رضى الله عنه يختص بالعصبة
سواء كان يرثه أم لا ، ويبدأ بفقرائهم حتى يقنوا ثم يعطى الأغنياء ، ١٥٠٠ . زاد
العينى فى مذهب أبى حنيفة : هم كل ذى رحم محرم من قبل أبيه أو أمه ، ولا يدخل
فيه الوالدان والولد ، لأنه تعالى عز اسمه عطف الأقربين على الوالدين والعطف يدل
على المغايرة ، وقال قوم من أهل الحديث وجماعة من الظاهرية : الوصية لكل من
جمعه وفلاناً أبوه الرابع إلى ما هو أسفل من ذلك ، وذكره الحافظ ورواية عن
الإمام أحمد ، قلت : هو المرجح فى مذهبه فقد قال الحرقى : من وصى لقرابته فهو

[illegible]

فإن الكرماني أسقط مالكا ، والقسطلاني أسقط جندباً من نسب أنس وليس بصحيح ، فإن الحافظين ابن حجر والعيني وكذا الحافظ ابن عبد البر في الاستيعاب اتفقوا في نسب أنس إلى غنم بن عدى ثم اختلفوا ، فقال ابن حجر وابن عبد البر : عدى ابن التجار ، لجملاً عدياً : أخا لمالك ، وجعله العيني خفيداً لمالك ، إذ قال عدى بن عمرو بن مالك بن التجار ، وأيضاً ما وقع في رواية أبي داود من لفظ عتيك بدل عييد في نسب أبي تصحيف من النسخ كما به عليه شيخنا في البذل ، وأيضاً ما ذكرته من نسب أبي طلحة عن البخاري ، قال الشيخ في البذل : هكذا في تهذيب التهذيب وأسد الغابة والاستيعاب وطبقات ابن سعد ، لكن في الإصابة في ترجمته زيادة لا توجد في غيرها : وهي زيادة عمرو بن مالك بعد زيد مناة قبل عدى ابن عمرو فالظاهر أنه غلط من النسخ ، انتهى مختصراً . وأيضاً ذكر الكرماني نسب أنس مخالف الكل ، فأسقط أولاً مالكا من نسبه ، والظاهر أنه من النسخ لأنه ذكره القسطلاني في كلام الكرماني إذ جعل قوله مثل قول العيني كما سيأتي ، ثم ذكر نسبه إلى عامر بن غنم بن عدى بن عمرو بن زيد مناة بن عدى بن عمرو بن مالك ، فأضاف بين غنم وعدى : عدى بن عمرو بن زيد مناة ، وقال : وحسان وأبي كانا أقرب إلى أبي طلحة من أنس لانهما يبلغان إلى عمرو بواسطة ستة أنفس ، وأنس يبلغ إليه بواسطة اثني عشر نفساً ، اهـ . قال القسطلاني : فعمر بن مالك جد سادس لأبي ابن كعب ، سابع للآخرين ، اهـ . والمراد بالآخرين أبو طلحة وحسان ، ثم قال : وإنما كان حسان وأبي أقرب إلى أبي طلحة من أنس ، لأن الذي يجمع أبا طلحة وأنسا التجار ، لأن أنسا هو ابن مالك فذكر نسبه إلى عدى بن التجار مثل قول الحافظ بحذف جندب ، ثم قال وأبو طلحة وأبي من بني مالك بن التجار ، فلذا كان أبي ابن كعب أقرب إلى أبي طلحة من أنس ، وقول الكرماني وتبعه العيني إنما كانا أقرب إليه منه لانهما يبلغان إلى عمرو بن مالك بواسطة ستة أنفس ، وأنس يبلغ

إليه بواسطة اثني عشر نفساً، ثم ساقا نسه إلى عدى ققالا ابن عمرو بن مالك بن النجار فيه نظر، لأن عدياً المذكور في نسب أنس هو أخو مالك والد عمرو، فلا اجتماع لهم فيه، ولئن سلنا ثبوت عمرو بن مالك في هذا كما ذكرناه، فأنس إنما يبلغ إليه بتسعة أنفس لا باثني عشر فليتأمل، اهـ . قلت وهذا الإيراد يتوجه على كلام العيني لا الكرماني، فإنه ذكر نسه إلى غنم بن عدى بحذف مالك كما تقدم في الجدول، ثم قال غنم بن عدى بن عمرو بن زيد مائة بن عدى بن عمرو بن مالك، اهـ . فصاروا اثني عشر على ما ذكر الكرماني من نسه .

وثانياً : أن المذكور في حديث الباب : « وكانا أقرب إليه مني » ، قال الحافظ : وقد أخرجه ابن خزيمة والطحاوي جميعاً عن ابن مرزوق وأبو نعيم في المستخرج من طريقه والبيهقي من طريق أبي حاتم الرازي، كلاهما عن الأنصاري بتمامه، وفيه قال أنس : فجعلها لحسان ولأبي ولم يجعل لي منها شيئاً، لأنهما كانا أقرب إليه مني لفظ أبي نعيم، وفي رواية الطحاوي : وكانا أقرب إليه مني، وهكذا ذكر الحافظ من رواية الدارقطني وغيره، ويشكل على هذا كله ما سيأتى في تفسير سورة آل عمران بهذا السند وفيه : فجعلها لحسان وأبي وأنا أقرب إليه، ولم يجعل لي منها شيئاً ولم يتعرض لذلك الشراح، وكتب شيخ مشايخنا مولانا أحمد على المحدث السهارنفوري في هامشه في التفسير قال في الوقف : « وكانا أقرب إليه مني عكس ما ههنا، لعل قوله ههنا من حيث أنه كان داخلًا في عيال أبي طلحة، لأن أبا طلحة نكح أم أنس فكان أنس ربيباً له، فمن هذه الحيلة كان أقرب منهما إليه، وأما من حيث القرابة فكانا أقرب إليه من أنس اهـ . وكتب الشيخ قدس سره في تقريره : هناك قوله وأنا أقرب إليه، أى باعتبار الترية، وكانا أقرب إليه بحسب النسب وليس فيه شكابة على إثارة إياهما عليه بل بيان لوجه إثارة إياهما عليه، والمعنى : إن وإن كنت

أقرب إليه بحسب وجوب التربية والمعاشرة ، إلا أنهما لما كانا أقرب إليه من نسباً
آثرهما على ، اهـ .

ورابعا: ما في تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : وكانا أقرب فلذلك لم يعط لي ،
فإن قلت لو كان الاعتبار للقرب فينبغي أن يعطى إلى أبي (*) فقط قلت قاعدة الوصية
إلى الأقارب أن يصرفه إلى أقل الجمع وهوانان ، وما نحن فيه وإن لم يكن وصية
لأن أبا طلحة حتى لكه شيه بها ، فاكتفى هنا باثنين ولم يعطه إلى الثالث الأبعد
منهما وهو أنس ، اهـ . وفي الهداية : ومن أوصى لأقاربه فهي للأقرب فالأقرب
من كل ذي رحم محرم منه ولا يدخل فيه الوالدان والولد ويكون ذلك للابنتين
فضاعداً ، وهذا عند أبي حنيفة ، وقال أصحابه : الوصية لكل من ينسب إلى أقصى
أب له في الإسلام ، لها أن القريب مشتق من القرابة فيكون اسماء من قامت به
وله أن الوصية أخت الميراث ، وفي الميراث يعتبر الأقرب فالأقرب ، والمراد
بالجمع المذكور فيه اثنان فكذا في الوصية ، ولا يدخل فيه قرابة الولاد فإنهم
لا يسمون أقرباء ومن سمي والده قريباً كان منه عقوقاً وهذا لأن القريب في عرف
اللسان من يتقرب إلى غيره بوسيلة غيره ، وتقرب الوالد والولد بنفسه لا بغيره ،
ولا معتبر بظاهر اللفظ بعد انعقاد الإجماع على تركه فعنده يقيد بما ذكرناه وعندهما
بأقصى الأب في الإسلام وعند الشافعي بالأب الأدنى ، فإذا أوصى لأقاربه وله عمان
وخالان فالوصية لعميه عنده اعتباراً للأقرب كما في الإرث ، وعندهما بينهما أربعاً

فيه دلالة على أن أياً (١) لم يكن يومئذ من المياسير ، لأن الصدقة إنما كانت

إذهما لا يعتبران الأقرب ، انتهى مختصراً . وفي هامشه قوله وعندهما بأقصى الأب في الإسلام ، وفي المبسوط كان هذا في زمن محمد لأن في زمنه ما كان في أقرباء الإنسان الذين ينسبون إلى أقصى أب له كثرة ، وأما في زماننا فليس كثرة ولا يمكن إحصاؤهم فتصرف الوصية إلى أولاد أبيه وجده وجد أبيه ، وأولاد أمه وجدته وجدته أمه ، ولا يصرف إلى أكثر من ذلك ، اهـ . وقال الحافظ بعد ذكر أنسابهم : وملخص ذلك أن أحد الرجلين الذين خصهما أبو طلحة بذلك أقرب إليه من الآخر ، لحسان يجتمع معه في الأب الثالث وأبي يجتمع معه في الأب السادس ، فلو كانت الأقربية معتبرة لخص بذلك حسان دون غيره ، فدل على أنها غير معتبرة ، وإنما قال أنس لانهما كانا أقرب إليه مني ، لأن الذي يجمع أبا طلحة وأنسا التجار ، لانه من بني عدي بن النجار ، وأبو طلحة وأبي كما تقدم من بني مالك بن النجار ، فلهذا كان أبي أقرب إلى أبي طلحة من أنس ، ويحتمل أن يكون أبو طلحة راعى فيمن أعطاه من قرابته الفقر ، لكن استثنى من كل مكفياً ممن يجب عليه نفقته ، فلذلك لم يدخل أنسا وظن أنس أن ذلك لبعده قرابته منه ، اهـ . قلت : وما قال الحافظ من عدم اعتبار الأقربية لا يرد على الإمام أبي حنيفة رحمه الله لأن حسان بن ثابت وإن كان أقرب إلى أبي طلحة ، لكنه عليه السلام لما قال له أن يجعلها في الأقربين لا بد له من اثنين ، ولذا شارك معه أياً .

وخامساً : ما قال الحافظ : وفي الحديث أنه لا يجب الاستيعاب لأن بني حرام الذي اجتمع فيه أبو طلحة وحسان كانوا بالمدينة كثيراً فضلاً عن عمرو بن مالك الذي يجمع أبا طلحة وأياً ، اهـ ١٢١ .

(١) كما هو نص حديث السبب في رواية ثابت عن أنس قال النبي ﷺ : اجعلها لفقراء أقاربك ، وفي رواية ثمانية عن أنس : واجعلها لفقراء قرابتك ، فجعلها لحسان وأبي ، وبسط الحافظ في الروايات المصرحة بلفظ الفقراء في هذا

على قراء أقاربه ، فبطل ما استدل به هؤلاء في د باب جواز أكل اللقطة للفقر ، أن
أيأ(١) كان من المياسير .

الحديث ، وتقدم قريباً ما قال الحافظ أن أبا طلحة راعى فيمن أعطاه من قرابته
الفقر ، فهذا كله كالنص على أن أيأ كان إذ ذاك من الفقراء ١٢ .

(١) أشار بذلك إلى ما في الهداية د ولا يتصدق باللقطة على غنى ، وقال الشافعي :
يجوز لقوله ﷺ في حديث أبي دقان جاء صاحبها والافتتغ بها ، وكان من المياسير اه .
وقول الشافعي هذا حكاية الترمذي فقال : قال الشافعي : ينتفع بها وإن كان غنياً لأن
أيأ أصاب صرة فيها مائة دينار فأمره النبي ﷺ أن يعرفها ثم ينتفع بها ، وكان أبي
كثير المال من مياسير أصحاب النبي ﷺ الخ ، وفي الدراية : أما حديث أبي
ففي الصحيح ، وأما قوله د وكان من المياسير ، فليس من الحديث بل هو مدرج من
كلام بعض الفقهاء ، ويرده ما في الصحيحين عن أبي طلحة أنه ﷺ قال له في يرحمك الله
د اجعلها في قراء قرابتك ، فجعلها في أبي وحسان ، وقد أمعن الطحاوي في الرد على
من قال إن أبي بن كعب كان من المياسير ، ويمكن الجمع بأنه كان من الفقراء قبل
قصة أبي طلحة ثم حصل له اليسار بعد ذلك ، اه . وقال الشيخ في البذل : وهذا
الحديث يدل على أن الملتقط إذا كان غنياً يجوز له الانتفاع لأن أيأ كان من المياسير ،
فالجواب عنه ما قاله الإمام السرخسي في مبسوطه : لكننا نقول يحتمل أنه لفقره
وساحته لليون عليه فأذن له في الانتفاع وخطبها بماله ، ويحتمل أنه علم أن ذلك
المال لحربي لا أمان له وقد سبقت يده إليه فجعله أحق به لهذا ، وإليه أشار رسول الله
ﷺ بقوله : د رزق ساقه الله إليك ، ولكن مع هذا أمره بأن يعرف عددها
حتى إذا جاء طالب لها محترم تمكن من الخروج بما عليه يدفع مثلها إليه ، وكتب
مولانا محمد بن محمد بحر حرم من تقرير شيخه [على أبي داود] ثم إن إجازته في دفعها
على نفسه إنما تحسن عى أنه كان أهلاً لذلك في ذلك الوقت وقولهم د إن أيأ كان
من المياسير ، د كبر مراد على عموم الأزمنة فقير مسلم إذ ثبت خلاف ذلك في غير

(وقد بلى (١) الواقف) .

رواية واحدة منها تصدق أبي طلحة بستان يبرحاء على حسان وأبي مع قوله عليه السلام : «اجعلها في فقراء أهلك ، وإن كان المراد في بعض الأزمنة فليس لهم حجة في إثبات أن أمر الصرة كان في حالة اليسار ، اه مختصراً . وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب الندي : والإعطاء المذكور كان قبل يساره ، ولو سلم فكان يأذن الإمام ، اه . وفي الأوجز : ولا يتصدق بها على غنى لأن الأمور به هو التصديق لقوله عليه الصلاة والسلام « فإن لم يأت ، يعني صاحبها ، فليصدق به ، والصدقة لا تكون على غنى ، وانتفاع أبي كان يأذن الإمام وهو جائز وهو حكاية حال فلا نعم إلى آخر ما بسط في الأوجز ١٢ .

(١) لم يذكر الشيخ قدس سره هذا القول في تعليقه ، لكنه ذكره مولانا محمد حسن المكي في تقريره فزوده تسمياً للفائدة ، فكتب في تقريره قوله « وقد بلى الواقف إلخ ، وإذا حل له مطلقاً الانتفاع في مادة الولاية علم أنه حل له مطلقاً ، وقوله « وإن لم يشترط ، والحاصل أنه لا فرق عند البخاري بين الوقف المطلق وبين الصدقة في حل الانتفاع بهما ، وأجاب عن حديث النهي عن الرجوع في الصدقة أنه محمول على الرجوع في ذات الصدقة فإنه غير جائز ، أما الرجوع في منفعتها فجائز ، وعندنا لا يجوز الرجوع في الصدقة لا في ذاتها ولا في منفعتها ، وأما الوقف ففيه تفصيل مذكور في كتب الفقه ، حاصله أنه لا يجوز الانتفاع بالوقف المطلق ، نعم لو اشترط انتفاع نفسه به أيضاً إما بالتصريح أو بحريان العرف على الانتفاع بمثل ذلك الموقوف كالباط أو أرض المسجد مثلاً جاز له الانتفاع به . أما بدون الاشتراط الكدائي فالوقف المطلق يكون للفقراء ولا يجوز الانتفاع به ، اه . قال الحافظ : قوله « باب هل ينتفع الواقف بوقفه ، أي بأن يقف على نفسه ثم على غيره ، أو بأن يشترط لنفسه من المنفعة جزءاً معيناً أو يجعل الناظر على وقفه شيئاً ويكون هو الناظر ، وفي هذا كله خلاف ، اه . قال التسطواني : الصحيح

من مذهب الشافعية بطلان الوقف على النفس وهو المنصوص ولو وقف على الفقراء ،
وشرط أن يقضى من غلة الوقف زكاته ودينونه فمـ إذا هو وقف على نفسه ففيه
الخلاف ، ولو استبقى الواقف لنفسه التولية وشرط أجره ، قلنا : لا يجوز أن
يقف على نفسه فالأرجح جوازه ، وقال المالكية : لا تكون ولاية النظر للواقف .
قال ابن بطال سداً للذرية : لئلا يصير كأنه وقف على نفسه أو يموت فيتصرف فيه
ورثته ، وقال المراوى من الخنابلة في تنقيحه : لا يصح على نفسه ويصرف إلى من
بعده في الحال وعنه يصح ، واختاره جماعة وعليه العمل وهو الأظهر ، وإن وقف
على غيره واستثنى كل الغلة أو بعضها له أو لولده مدة حياته نصاً أو مدة معينة أو
استثنى الأكل أو الانتفاع لأهله أو يطعم صديقه صح ، اهـ . وفي الدر المختار :
وجاز جعل غلة الوقف أى كلها وبعضها أو الولاية لنفسه عند الثاني وعليه الفتوى ،
قال ابن عابدين : هو مختار أصحاب المتون ، اهـ . وفي المغنى من وقف شيئاً فقد صارت
منافعه جميعها للموقوف عليه ، فلم يجوز أن ينتفع بشيء منها إلا أن يكون قد وقف
شيئاً للسليين فيدخل في جملتهم ، مثل أن يقف مسجداً فله أن يصلى فيه ، أو مقبرة
فله الدفن فيها ، أو بئراً فله الاستقاء منها ونحو ذلك لا نعلم في هذا كله خلافاً ، وإذا
اشتراط في الوقف أن يتفق منه على نفسه أو أهله صح الوقف والشرط ، نص عليه
أحمد ، وبه قال ابن أبي ليلى وأبو يوسف وجماعة ، وقال مالك والشافعى ومحمد بن
الحسن : لا يصح الوقف لأنه إزالة الملك فلم يجوز اشتراط نفعه لنفسه ، وأنا أن
عمر رضى الله عنه لما وقف قال : لا بأس على من وليها أن يأكل منها أو يطعم
صديقاً ، وكان الوقف في يده إلى أن مات إلى آخر ما بسط ، والأوجه عندى أن
ههنا مسألتين إحداهما انتفاع الواقف من وقفه وهو مقصود هذا الباب ، والثانية
اشتراط الواقف لنفسه شيئاً وسيأتى في باب مستأنف قريباً ، وطالما التبتت على
الشراح فيذكرهم ما واحده ١١٢ .

(باب إذا وقف شيئاً ولم يدفعه إلى غيره)

[رياض^(١)]

(١) رياض في الاصل بقدر سطر ، ولم يتعرض لذلك مولانا الشيخ محمد حسن المكي ولا الشيخ حسين على في تقريريهما ، قال الحافظ في الفتح : قوله « باب إذا وقف شيئاً قبل أن يدفعه إلى غيره فهو جائز ، أى صحيح وهو قول الجمهور ، وعن مالك : لا يتم الوقف إلا بالقبض ، وبه قال محمد بن الحسن والشافعي في قول ، واحتج الطحاوي للصحة بأن الوقف شبه بالعتق لا اشتراكهما في أنهما تملك لله تعالى فينفذ بالقول مجرداً عن القبض ويفارق الهبة في أنها تملك لأدى فلا تتم إلا بقبضه ، واستدل البخاري في ذلك بقصة عمر فقال لأن عمر أوقف ، وقال : لا جناح على من وليه أن يأكل ولم يخص أن وليه عمر أو غيره ، وفي وجه الدلالة منه غموض ، وقد تعقب بأن غاية ما ذكر عن عمر هو أن كل من ولي الوقف أيسح له التناول ، وقد تقدم ذلك في الترجمة التي قبلها ولا يلزم من ذلك أن كل أحد يسوغ له أن يتولى الوقف المذكور ، بل الوقف لا بد له من متول ، فيحتمل أن يكون صاحبه ويحتمل أن يكون غيره ، فليس في قصة عمر ما يعين أحد الاحتمالين ، والذي يظهر أن مراده أن عمر لما وقف ثم شرط لم يأمره النبي ﷺ بإخراجه عن يده فكان تقريره لذلك دالاً على صحة الوقف وإن لم يقبضه الموقوف عليه ، وأما ما زعمه ابن التين من أن عمر دفع الوقف لحفصة فردود ، وقال الداودي : ما استدل به البخاري على صحة الوقف قبل القبض من قصة عمر وأبي طلحة حمل لاشيء على ضده وتمثله بغير جنسه ودفع الظاهر عن وجهه ، لأنه هو روى أن عمر دفع الوقف لابنته وأن أبا طلحة دفع صدقته إلى أبي بن كعب وحسان ، وأجاب ابن التين بأن البخاري إنما أراد أن النبي ﷺ أخرج عن أبي طلحة ملكه بمجرد قوله « هي لله صدقة » ولهذا يقول مالك : إن الصدقة تلزم بالقول ، وإن كان يقول إنها لا تتم إلا بالقبض ، نعم استدلاله بقصة عمر معترض ، وانتقاد

ثم إن هذه الأبواب مبنية على عدم الفرق بين الوقف والصدقة (١) فليحفظ .
قوله : (وأمسك عليك بعض مالك) فلم أن وقف البعض (٢) مشاعاً مما

الداودي صحيح ، قال الحافظ : وقد قدمت توجيهه ، وأما ابن بطال فإزعاج في الاستدلال بقصة أبي طلحة بأنه يحتمل أن تكون خرجت من يده ، ويحتمل أنها استمرت فلا دلالة فيها ، وأجاب ابن المنير بأن أبا طلحة أطلق صدقة أرضه وفوض إلى النبي ﷺ مصرفها ، فلما قال له : أرى أن تجعلها في الأقربين ففوض له قسمتها بينهم صار كأنه أقرها في يده بعد أن مضت الصدقة ، اه . وقال العيني في ترجمة الباب : قوله : « فهو جائز » ، يعني صحيح لا يحتاج إلى قبض الغير وهو قول الجمهور ، منهم الشافعي وأبي يوسف ، وحجتهم أن عمر وعلياً وفاطمة أوقفوا أوقافاً وأمسكوها بأيديهم وكانوا يصرفون الانتفاع منها في وجوه الصدقة ، فلم تبطل ، اه . وحكى القسطلاني عن كتاب المعرفة للبيهقي : قال الشافعي : لم يزل عمر رضي الله تعالى عنه يلى فيما بلغنا صدقته حتى قبضه الله ، ولم يزل على رضي الله تعالى عنه يلى صدقته حتى لقي الله ، ولم يزل فاطمة رضي الله عنها تلى صدقتها حتى لقيت الله ، أخبرنا بذلك أهل العلم من ولد علي وفاطمة وعمر ومواليهم ، ولقد حفظت الصدقات عن عدد كثير من المهاجرين والأنصار ، ولقد حكى لي عدد كثير من أولادهم وأهلهم أنهم لم يزالوا يلون صدقاتهم حتى ماتوا . ينقل ذلك العامة منهم عن العامة لا يختلفون فيه ، وإن أكثر ما عندنا بالمدينة ومكة من الصدقات لكما وصفت لم يزل يتصدق بها المسلمون من السلف يلونها حتى ماتوا ، اه ١٢٠ .

(١) وتقدم ذلك قريباً في تقرير مولانا محمد حسن المكي وهو واضح ، ولذلك أورد حديث أنس في البذبة في باب الوقف ولم تكن وقفاً بل كانت صدقة كما لا يخفى ١٢٠ .

(٢) ترجم الإمام البخاري رضي الله تعالى عنه « باب إذا تصدق أو وقف بعض ماله أو بعض رقيقه أو دوابه فهو جائز » ، قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة

لجواز وقف المنقول ، والمخالف فيه أبو حنيفة ، ويؤخذ منها جواز وقف المشاع ، والمخالف فيه محمد بن الحسن ، لكن خص المنع بما يمكن قسمته ، واحتج له الجوري بضم الجيم وهو من الشافعية بأن القسمة بيع وبيع الوقف لا يجوز ، وتنبأ بأن القسمة إفراز فلا محذور ، اهـ . قال العيني : أما أبو حنيفة فلا يرى بالوقف أصلاً فضلاً عن صحة وقف المنقول ، وأما إذا وقف بعض ماله فهو وقف المشاع فإنه يجوز عند أبي يوسف والشافعي ومالك ، لأن القبض ليس بشرط عندهم ، وعند محمد لا يجوز وقف المشاع فيما يقبل القسمة لأن القبض شرط عنده ، اهـ . وقال الموفق : يصح وقف المشاع ، وبهذا قال مالك والشافعي وأبو يوسف ، وقال محمد بن الحسن لا يصح ، وبناء على أصله في أن القبض شرط وأن القبض لا يصح في المشاع ، اهـ . قلت : ما حكى الموفق من مذهب مالك يخالفه ما قاله الحافظ في « باب إذا وقف جماعة أرضاً مشاعاً » ، قال ابن المنير : احترز عما إذا وقف الواحد المشاع فإن مالكا لا يجيزه لئلا يدخل الضرر على الشريك ، اهـ . وفي الهداية : وقف المشاع جائز عند أبي يوسف لأن القسمة من تمام القبض والقبض عنده ليس بشرط فكذا تمته ، وقال محمد رحمه الله : لا يجوز لأن أصل القبض عنده شرط فكذا ما يتم به وهذا فيما يحتمل القسمة ، فأما فيما لا يحتمل القسمة فيجوز مع الشيوع عند محمد رحمه الله أيضاً لأنه يعتبره بالهبة والصدقة المنفذة إلا في المسجد والمقبرة فإنه لا يتم مع الشيوع فيما لا يحتمل أيضاً لأن المهايأة فيهما في غاية القبح بأن يقر فيه الموق سنة ويرزع سنة ويصل في وقت ويتخذ اصطبلًا في وقت بخلاف الوقف لإمكان الاستغلال وقسمة الغلة ، اهـ . قلت : ولا يذهب عليك أنهم قالوا : في غرض الترجمة أمران : الأول وقف المنقول وسيأتي في ترجمة مستقلة في « باب وقف الدواب والكراع » ، قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لبيان وقف المنقولات ، اهـ . وعلى هذا فيكون الترجمة مكررة فالأوجه حملها على وقف المشاع وهو الأمر الثاني

لا ضير فيه ، فإن لمساك البعض وهو مشاع يستلزم وقف المشاع ، والجواب أن المراد هو المعين لا المشاع [بياض^(١)] .

قوله : (فقال ألا أبيع) يعنى بذلك أنى لما جازى أن أبيع ثمرة جازى بيع أصله ، وحاصل الجواب أنه ليس وقفاً كما فهمتم^(٢) حتى يتمتع بيبه ، بل هو صدقة على قد ملكتها حتى جازى بيع ثمارة فيجوز لى أن أبيع أصله ، ولو كان وقفاً لم يجوز أن أبيع ثمرة .

من قول الشراح ، وعليه حمل الشيخ قدس سره الترجمة ، ولا يقال إنه سيأتى أيضاً . باب إذا وقف جماعة أرضاً مشاعاً فهو جائز ، فإن هذا الباب الأول فى وقف الواحد المشاع ، والثانى فى وقف جماعة مشاعاً فافترقا ، اهـ .

(١) بياض فى الأصل بعد ذلك بقدر نصف سطر ، وما أفاده الشيخ قدس سره واضح لأن كعباً رضى الله عنه لما قال : أمسك سهمى بخير ، صار متعيناً ولم يبق مشاعاً ، على أن الحديث ليس من باب الوقف بل من باب الصدقة كما هو نص قوله : أتخلع من مالى صدقة لى الله وإلى رسوله ، إلا أن الإمام البخارى لما لم يفرق بين الوقف والصدقة كما أفاد الشيخ قدس سره ، ويدل عليه أبوابه ذكر الحديث فى باب إذا تصدق أو وقف ، وجواب آخر : وهو أنه رضى الله تعالى عنه لم يحزم بشئ بعد بل كان هذا استشارة من النبى ﷺ ، وإليه مال شيخ الإسلام إذ قال : ليست درى حديث دليل صريح برآنك أن تصدق بطريق وقف بود بلكه ظاهر آنست كه استيذان بود در تصدق أصل مال بس ارشاد كرد بتصدق بعض ، اهـ ١٢٠ .

(٢) قال الحافظ : قوله : باع حسان حصته إلخ ، هذا يدل على أن أبا طلحة ملكهم الحديقة المذكورة ولم يقفها عليهم ، إذ لو وقفها ما ساغ لحسان أن يبيعها فيعكر على من استدل بشئ من قصة أبى طلحة فى مسائل الوقف إلا فيما لا تخاف فيه الصدقة الوقف ، ويحتمل أن يقال : شرط أبو طلحة عليهم لما وقفها عليهم أن

قوله : (صاعاً من تمر بصاع) أى بقيمة (١) صاع ثم بينها من أى جنس هى فقال (من دراهم) ولا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى رغبته فى بيعه لغلاء ثمنه ، فيكون المعنى أتتكون على بيع صاع من تمر بصاع من دراهم ، فإن حاصل نماء فى العام ليس إلا صاع من الرطاب فالى لا أستبدل منه صاع دراهم ، وعلى هذا فالاعتراض لم يكن على بيعه إلا لاجل أن أبا طلحة لما تصدق به عليك لتأكل منه لم يستحسن لك إخراجها من عندك ، فأجاب أنه إنما قصد أن انتفع به كيفما كان ، فهلا استبدل به ما هو خير منه ، ثم إن حصة هذا المعنى لا تتوقف على كون الخارج من الحديقة صاعاً لحسب ، لأنه إنما ذكره تمثيلاً فقط .

من احتاج إلى بيع حصته منهم جاز له بيعها ، وقد قال بجواز هذا الشرط بعض العلماء كعملى وغيره ، اهـ . وقال الكرماني : فإن قلت كيف جاز بيع الوقف ؟ قلت : التصديق على المعين تملك له ، اهـ .

(١) قال الحافظ : وقع فى أخبار المدينة لمحمد بن الحسن الخزومي من طريق أبي بكر بن حزم : أن ثمن حصة حسان مائة ألف درهم قبضها من معاوية بن أبي سفيان ، اهـ . قال القسطلاني : (وكانت تلك الحديقة) المتصدق بها فى موضع قصر بنى جديلة بجيم مفتوحة فдал مهملة مكسورة كذا فى الفرع وأصله وضرب عليه ، والصواب أنه بالحاء المضمومة وفتح الدال المهملتين كذا ذكره الأئمة الحافظ القاضى عياض وغيره بطن من الانصار وهم بنو معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار ، وجديلة أمه ، ولهم ينسب القصر المذكور الذى بناه معاوية بن أبي سفيان لما اشترى حصة حسان ليكون حصناً له لما كانوا يتحدثون به بينهم عما وقع لبنى أمية ، اهـ . قال الحافظ : وأغرب الكرماني فزعم أن معاوية الذى بنى القصر المذكور هو معاوية بن عمرو ابن مالك بن النجار أحد أجداد أبي طلحة وغيره ، وما ذكرته عن صنف فى أخبار المدينة يرد عليه ، وهم أعلم بذلك من غيرهم ، اهـ . وقد ذكر قبل ذلك ما تقدم عن القسطلاني مبسوطاً ، وحكاة عن عمرو بن شبة وغيره فى أخبار المدينة ١٢ .

قوله: (ما نسخت هما واليان^(١)) أى الأمر كان على الاستحباب لا الوجوب^(٢)، والاستحباب باق بعد ، فإن الولي يملكه بنفسه ندب له أن يعطى الحاضر من ذوى القربى شيئاً منه ، وإن لم يكن مالكا له بنفسه وكان المال ليتم ندب له أن يقول بن حضر منهم معروفاً إلى لا أملكه وإلى معذور في منه عتكم ، فالأول معبر عنه

(١) قال الكرمانى : أى المخاطبون المستفادون من الأمر وهم المتصرفون فى التركة المتولون أمرها أى المتصرفون فيها قسمان : متصرف يرث المال كالوصية ، ومتصرف لا يرث كولى اليتيم ، فالأول يرزق الحاضرين وهو المخاطب بقوله : «فارز قومهم» ، والثانى لا يرزق إذ لا شئ له منها حتى يعطى غيره بل يقول قولاً معروفاً وهو الذى خوطب بقوله تعالى : «وقولوا لهم» ، وغرضه أن هذين الخطابين على سبيل التوزيع على المتصرفين فى التروكات ، وقال الزمخشري : الخطاب للورثة وحدهم بأن يجمعوا بين الأمرين : الإعطاء والاعتذار عن القلة ، ١٢٥١.

(٢) قال العيني : اختلفوا هل هو منسوخ أم لا على قولين ، فقالت طائفة من محكمة ليست بمنسوخة ، منهم الحسن وابن سيرين والنخعي وغيرهم بسطاً استمدهم العيني ، وقالت طائفة من منسوخة ، وبه قال سعيد بن المسيب ، روى ابن مردويه عنه أنه قال إنها منسوخة ، كانت قبل الفوائض ، كان ما ترك الرجل من مال أعطى منه اليتيم والفقير والمسكين إذا حضروا القسمة ثم نسخ بعد ذلك نسختها الموارث فألحق الله بكل ذى حق حقه ، وصارت الوصية من ماله يوصى بها لذوى قرابته حيث يشاء ، وهكذا روى عن عكرمة والقاسم وجماعة ذكر أسماء العيني وقال : هذا مذهب جمهور الفقهاء الأئمة الأربعة وأصحابهم ، وقال الحافظ : قيل معنى الآية إذا حضر قسمة الميراث قرابة الميت من لا يرث واليتامى والمساكين فإن نفوسهم تشوف إلى أخذ شئ منه ولا سيما إن كان جريلاً ، فأمر الله سبحانه أن يرضخ لهم بشئ على سبيل البر والإحسان ، واختلف من قال بذلك : هل الأمر فيه على الذب أو الوجوب ؟ فقال مجاهد وطائفة : من هل الوجوب ، وهو قول

بقوله يرزق، والثاني القائل المعروف، هذا إذا كان يرزق معروفاً وإن كان مجهولاً
فالمعنى [يباض (١)]

ابن حزم أن على الوارث أن يعطى هذه الأصناف ما طابت به نفسه، ونقل
ابن الجوزي عن أكثر أهل العلم أن المراد بأولى القرابة من لا يرث، وأن معنى
قوله «فارز قوم» اعطوهم من المال، وقال آخرون أطمعهم، وإن ذلك على
سبيل الاستحباب وهو المعتمد لأنه لو كان على الرجوب لاقتضى استحقاقاً في التركة
ومشاركة في الميراث بمجة مجهولة فيفضى إلى التنازع والتقاطع، وعلى القول بالنسب
قد قيل: يفعل ذلك ولي المحجور، وقيل لا، بل يقول: ليس المال لي وإنما هو
للنعم، وأن هذا هو المراد بقوله: «وقولوا لهم قولاً معروفاً» وعلى هذا فتكون
الواو في قوله «وقولوا» للتقسيم، وعن ابن سيرين وطائفة: المراد بقوله
«فارز قوم منه» اصنعوا لهم طعاماً يأكلونه، وأنها على العموم في مال المحجور
وغيره، ١٢٥.

(١) يباض في الأصل بعد ذلك بقدر نصف سطر، وقد أعرب في النسخ
الهندية على قوله «يرزق» ببناء المعلوم والمجهول معاً، وما تقدم من كلام الشراح
كلهم مبنى على كونه ببناء المعلوم، ولم يتعرضوا لبناء المجهول فإنهم كلهم حملوا قوله
يرزق على إعطاء الحاضرين، وأما على كونه ببناء المجهول فيكون قوله ذلك الذي
يرزق تفسيراً لقوله وال يرث، ويظهر ذلك من تفسير الفخر الرازي فإنه بسط
الكلام على تفسير الآية وقال: القول الثالث في تفسير الآية أن المراد من أولى
القربى الذين يرثون، والمراد من يتامى والمساكين الذين لا يرثون، ثم قال:
«فارز قوم منه» فهو راجع إلى القربى الذين يرثون، وقوله: «وقولوا لهم قولاً معروفاً»
راجع إلى يتامى والمساكين الذين لا يرثون، وهذا القول يحكى عن سعيد
ابن جبير، اهـ. وعلى هذا فيكون قوله ذلك الذي يرزق ببناء المجهول تفسيراً
لقوله وال يرث ١٢.

(باب قول الله عز وجل «وابتلوا اليتامى» إلخ)

غرضه (١) بإيراد الروایتین فی هذا الباب لإثبات أن المحبوس فی حق أحد وعمله يأكل منه بقدر عماله ، غیر أن العامل على مال الیتیم لا يجوز له الأخذ على عمله

(١) قال الحافظ : قال المهلب : شبه البخاری الوصی بنظر الوقف ، ووجه الشبه أن النظر للموقوف عليهم من الفقراء وغيرهم كالنظر للیتامی ، وتعقبه ابن المنیر بأن الواقف هو المالك للمنافع ما وقفه ، فإن شرط لمن یلی نظره شيئاً ساغ له ذلك والموصی ليس كذلك لأن ولده یملكون المال بعده بقسمة الله لهم فلم یكن فی ذلك كالواقف ، ومقتضاه أن الموصی إذا جعل للوصی أن يأكل من مال الموصی عليهم لا یصح ذلك ، وليس كذلك ، بل هو سائغ إذا عینه ، وإنما اختلفت النسخ فيما إذا أوصی ولم یعین للوصی شيئاً ، هل له أن يأخذ بقدر عمله أم لا ؟ وقال الكرماني : وجه المطابقة من جهة أن الوصی يأخذ من مال الیتیم أجره بدلیل قول عمر رضی الله عنه : لا جناح على من ولیه أن يأكل بالمعروف ، اه . وقال العینی : وكيفية الاكل بالمعروف أن يأكل بأطراف أصابعه ولا یسرف ولا یلبس من ذلك ، قاله السدی ، وقال الذهبي : لا یلبس الخلال ولکن ما یستر العورة ویأكل ما یسد الجرعة ، وقیل أن يأكل من ثمر نخله ولبن مواشیه ولا قضاء علیه ، فأما الذهب والفضة فلا ، فإن أخذ منه شيئاً فلا بد أن یرده علیه قاله الحسن وجماعة ، وقال عمر بن الخطاب رضی الله عنه نزلت نفسی من مال الله بمنزلة مال الیتیم إن استغنیست استعفت ، وإن اقترت أكلت بالمعروف ، وإذا أیسرت قضیت ، وقال الفقهاء : له أن يأكل أقل الامرین أجره مثله أو قدر حاجته ، واختلفوا هل یرد إذا أیسر على قولین عند الشافعية ، أحدهما لا ، لأنه أكل بأجرة عمله وكان ققیراً وهذا هو الصحيح عندهم ، اه . وقال القسطلانی : مذهب الشافعية أن يأخذ أقل الامرین من أجرته ونفقته ولا یجب رده على الصحيح ، وقال سعید بن جبیر ومجاهد :

إن كان غنياً لتصریح النص بذلك الاستثناء ولا كذلك في غيره فإنه يرخص في أخذ الصالة ثمة الفقى (١) والفقير .

قوله : (تلذته في السفر والحضر) ولما كان (٢) ذلك بالتماس من أبيه وأمه

إذا أكل ثم أيسر قضى ، وعن ابن عباس إن كان ذهاباً أو فضة لم يجز له أن يأخذ منه شيئاً إلا على سبيل القرض ، وإن كان غير ذلك جاز بقدر الحاجة ، اهـ . قلت : وبسط الكلام على تلك المسألة في الأوجز أشد البسط ، وفيه قال ابن القاسم عن مالك : لا أعلم أنه يجوز لولى اليتيم أن يصيب من مال اليتيم شيئاً إلا من اللبن إن كان بموضع لا نمن له ، وحكى الصارم عن مالك : له أجره مثله مطلقاً زادت عن كفايته أولاً ، وبسط المصالح في أحكام القرآن في تفسير الآية ، ثم قال : والذي نعرفه من مذهب أصحابنا أنه لا يأخذه قرضاً ولا غيره غنياً كان أو فقيراً ، وروى محمد في كتاب الآثار عن أبي حنيفة عن رجل عن ابن مسعود قال : لا يأكل الموصى من مال اليتيم قرضاً ولا غيره ، وهو قول أبي حنيفة ، وذكر الطحاوى أن مذهب أبي حنيفة رحمه الله أنه يأخذ قرضاً إذا احتاج ثم يقضيه ، كما روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ومن تابعه ، وقيل : إن قوله تعالى « فليأكل بالمعروف » منسوخ ، روى ذلك عن ابن عباس بطرق إلى آخر ما بسط في الأوجز ، وفي الدر المختار : أما وصى الميت فلا أجر له على الصحيح ، قال ابن عابدين : قوله على الصحيح تعبه الرمى في فتاواه بما في جامع الفصولين من أن الوصى لا يأكل من مال اليتيم ولو محتاجاً إلا إذا كان له أجره فياً كل قدرها ، وفي الحاشية والبرازية : له ذلك لو محتاجاً استحساناً إلى آخر ما بسط ابن عابدين من الاختلاف في ذلك ١٢ .

(١) أى في مال غير اليتيم والفقير فيه سواء ١٢ .

(٢) وأشار بذلك إلى منسبة الحديث بالترجمة ودفع ما يتوهم من أن الاستخدام ازدياد اليتيم ، وقال الحافظ : الحديث مطابق لاحد ركني الترجمة ، وأما الركن

كان ذلك نظراً منهما له لما فيه من نفعه .

الذي قبله وهو نظر الأم فكأنه استفيد من كون أبي طلحة لم يفعل ذلك إلا بعد رضا أم سليم، أو أشار إلى ماورد في بعض طرقه أن أم سليم هي التي أحضرته إلى النبي ﷺ أول ما قدم المدينة ، وأما أبو طلحة فأحضره إليه لما أراد الخروج إلى غزوة خيبر كما سيأتي ذلك صريحاً في باب من غزا بصبي للخدمة ، من كتاب الجهاد ، وقد اختلف في حكم ما ترجم به فعن المالكية : للأم وغيرها التصرف في مصالح من هم في كفالتهم من الأيتام وإن لم يكونوا أوصياء ، واستشكل بعضهم جواز ذلك فإنه يفضي إلى أن اليتيم يشتغل بالخدمة عن التأديب وهو ضد المطلوب ، وجوابه أن انتزاع الحكم المذكور من هذا الخبر يقتضي التقييد بما ورد في الخبر المستدل به وهو أن يكون عند من يودبه وينتفع بتأديبه كما وقع لأبس في الخدمة النبوية فإنه استفاد بالمواظبة عليها من الآداب ما فاق غيره ممن أدبه أبوه ، اهـ . وفي العمى قال ابن التين : أكثر أصحاب مالك على أن الأم وغيرها لم التصرف في مصالح من هم في كفالتهم ويعقدون له وعليه وإن لم يكونوا أوصياء ويكون حكمهم حكم الأوصياء ، وقيل : حتى يكون بينه وبين الطفل قرابة ، وقال ابن القاسم : لا يفعل ذلك إلا لأن يكون وصياً ، وقال أيضاً : قوله إذا كان صلاحاً ، قيل : هذا قيد للسفر لأن السفر مشقة وقطعة من العذاب وربما يتضرر اليتيم فيه ، والظاهر أن هذا قيد للسفر والحضر جميعاً ، لأن اليتيم محل الرحمة وفي خدمة الناس ما لا يصلح للكبير فضلاً عن اليتيم ، اهـ . وفي الفيض : أما نظر الأم فذكر في الفقه أيضاً ، وأما نظر زوجها [سوتيلاباب] فلم يذكر فيه ، ولكن إذا لم يتهمه أهل المحلة ورأوه ناصحاً له فلا بأس به عند عدم القاضي ، ألا ترى أن محمداً أيضاً راعى هذا الباب مع كونه باب الفقه ومؤسساً له ، اهـ . وأشار بذلك إلى ما حكى قبل ذلك أن تليذاً لمحمد مات وكان معه في سفر فباع محمد ماله وكفنه فيه ، فقيل له : كيف فعلك ولم يأذن لك القاضي ؟ فتلا قوله تعالى : والله يعلم المفسد من المصلح ، انتهى مختصراً ١٢ .

(باب إذا وقف أرضاً ولم يبين الحدود)

يعنى (١) بذلك أن ذكر الحدود إنما هو لتعيين الموقوف وتمييزه من غيره فإذا حصل التمييز بدون ذكر الحدود كما في الرواية فإن الحديقة تكون متميزة من حازة محدودها لم يقتصر إلى ذكر الحدود .

(باب الوقف للفقير والغني والضيف)

يعنى بذلك أنه لا صير في الوقف على الأغنياء (٢) تبعاً للفقراء ، فإذا أضيق

(١) قال الحافظ : قوله « ولم يبين الحدود » كذا أطلق الجواز وهو محمول على ما إذا كان الموقوف أو المتصدق به مشهوراً متميزاً بحيث يؤمن أن يلتبس بغيره ، وإلا فلا بد من التحديد اتفاقاً ، لكن ذكر الغزالي في فتاواه أن من قال : أشهدوا على أن جميع أملاكى وقف على كذا وذكر مصرفها ولم يحدد شيئاً منها صار جميعها وقفاً ، لا يضر جهل المتهور بالحدود ، ويحتمل أن يكون مراد البخارى أن الوقف يصح بالصيغة التى لا تحديد فيها بالنسبة إلى اعتقاد الواقف وإرادته لشيء معين في نفسه ، وإنما يعتبر التحديد لأجل الإشهاد عليه ليعين حق الغير ، اهـ . قال البكر ماق : إن قلت يبرحاه كان علماً مشهوراً فلا يحتاج إلى الحدود ، ولكن المخراف اسم جنس فلا بد من التحديد ، قلت : تعين بإضافته إلى المتصدق إذ لم يكن له شبه سواه ، اهـ . وقال ابن عابدين : لم يذكر المصنف أى صاحب الدر لصحة الوقف اشتراط تحديد المقار ، لأن الشرط كونه معلوماً ، وقول الفتح إذا كانت الدار مشهورة معروفة صح وقفها ، وإن لم تحدد استغناء بشهرتها عن تحديدها ظاهره اشتراط التحديد ولا يخفى ما فيه ، بل ذلك شرط لقبول الشهادة بوقفيتها وتبامه في البحر إلى آخر ما ذكر من الاختلاف في ذلك ١٢ .

(٢) حكى ابن عابدين عن النهر عن المحيط : لو وقف على الأغنياء وحدهم لم يحز لأنه ليس بقلة أعلام جعل آخره للمفقراء فإنه يكون قلة في الأمة إلى آخر ما نسط

الوقف ولم يقيده بالفقر. كان للأغنياء أكله أيضاً وإن خصصه بهم لم يجوز للأغنياء أن يأكلوا منه ولا يجوز الوقف على الأغنياء فقط .

قوله : (ما تركت بعد نفقة نسائي) فيه (١) الترجمة إن أريد بالقيم المتولى وهو النبي ﷺ ، وإن أريد به الحافظ عليه والناظر فالترجمة في قوله مؤنة عاملي .

من البحث في ذلك ، وقال الحافظ في فوائد حديث عمر رضي الله تعالى عنه في الوقف : وفيه جواز الوقف على الأغنياء لأن ذوى القربى والضيف لم يقيدا بالحاجة وهو الأصح عند الشافعية ، ١٢٥١ .

(١) ترجم عليه البخارى ، باب نفقة القيم للوقف ، قال الحافظ : الحديث دال على مشروعية أجرة العامل على الوقف ، والمراد بالعمل في هذا الحديث : القيم على الأرض والاجير ونحوهما ، أو الخليفة بعده ﷺ ، وهم من قال : إن المراد به أجرة حافر قبره ، اهـ . وقال العيني مطابقة الحديث للترجمة في قوله : ومؤنة عاملي ، والعامل هو القيم ، وقال ابن بطال : أراد البخارى رحمه الله بتدوينه أن يبين أن المراد بقوله مؤنة عامل أرضه التي آفأها الله عليه من بنى النضير ، وفدك وسهمه من خير ، وفي التلويح وفي حواشى السنن قيل : أراد حافر قبره واستبعد لأنهم لم يكونوا يحفرون بأجرة فكيف له عليه الصلاة والسلام ، وقيل أراد الخليفة بعده ، قال الكرماني : عاملي أى خليفتي ، اهـ ، وبسط الكلام على حديث الباب في الأوجز وفيه يتحصل من المجموع في المراد بالعمل خمسة أقوال : الخليفة والصانع والناظر والخادم وحافر قبره ، وترجم عليه البخارى في آخر الوصايا ، باب نفقة قيم الوقف ، وفيه إشارة إلى ترجيح حمل العامل على الناظر ، وما يسأل عنه تخصيص النساء بالنفقة والمؤنة بالعمل ، هل بينهما مفايزة ، وقد أجاب عنه السبكي الكبير بأن المؤنة في اللغة القيام بالكفاية والإنفاق بذل القوت ، فهذا يقتضى أن النفقة دون المؤنة ، والسر في التخصيص المذكور الإشارة إلى أن أزواجه ﷺ لما اخترن الله ورسوله والدار الآخرة كان لابد لهن من القوت

قوله : (من حفر بئراً) فيه مجاز (١) والمقصود الشراء والتملك ، أو كان قد انسد فالحفر حقيقة .

فاقتصر على ما يدل عليه ، والعامل لما كان في ضرورة الاجبر فيحتاج إلى ما يكفيه اقتصر على ما يدل عليه ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « من حفر إلخ » قال ابن بطال : هذا وهم من بعض الرواة ، والمعروف أن عثمان اشتراها ، لأنه حفرها ، قال الحافظ : هو المشهور في الروايات فقد أخرجه الترمذي من رواية زيد بن أبي أنيسة عن أبي اسحق فقال فيه هل تعلمون أن رومة لم يكن يشرب من مائها إلا بشمن ، لكن لا يتعين الوهم ، فقد روى البغرى في الصحابة من طريق بشر بن بشير الأسلمي عن أبيه قال : لما قدم المهاجرون المدينة استنكروا الماء وكانت لرجل من بني غفار عين يقال لها رومة ، وكان يبيع منها القرية بمد ، فقال له النبي ﷺ تبيعنيها بعين في الجنة ؟ فقال يا رسول الله ليس لي ولا لعمالي غيرها ، فبلغ ذلك عثمان فاشتراها بخمسة وثلاثين ألف درهم ، ثم أتى النبي ﷺ فقال : أتجعل لي فيها ما جعلت له ؟ قال نعم ، قال : قد جعلتها للسليلين ، ولأن كانت أولاً عيناً فلا مانع أن يحفر فيها عثمان بئراً ، ولعل العين كانت تجري إلى بئر فوسمها وطواها فنسب حفرها إليه ، اه . قال العيني : قال ابن بطال : ذكر الحفر وهم ، والذي يعلم في الاخبار والسير أنه اشتراها ولا يوجد أن عثمان حفرها إلا في حديث شعبة ، ثم ذكر ما تقدم من رواية البغرى في معجم الصحابة عن بشر بن بشير ، ثم قال : وقال الكرماني رومة بضم الراء وسكون الواو كانت ركية ليهودي يبيع المسلمين مائها فاشتراها منه عثمان بمئتين ألف درهم ، وذكر الكلبي أنه كان يشتري منها قرية بدرهم قبل أن يشتريها عثمان ، وترجم الإمام البخاري على حديث الباب : إذا وقف أرضاً أو بئراً واشترط لنفسه مثل ولاء المسلمين ، قال العيني : مقصوده من هذه الترجمة الإشارة إلى جواز شرط الواقف لنفسه منفعة من وقفه ، وقال ابن بطال : لا خلاف بين العلماء أن من شرط نفسه

(باب إذا قال الواقف لا نطلب ثمنه إلا إلى الله)

يعنى (١) بذلك أن الوقف غير متوقف على خصوص لفظ الوقف بل المقصود هو المعنى كيفما حصل .

ولورثته نصيباً في وقفه أن ذلك جائز ، وقد مضى هذا المعنى في باب « هل ينتفع الواقف بوقفه » ، اهـ . قلت : ما حكى العيني عن ابن بطلان من عدم الخلاف في ذلك ليس بصحيح ، والمسألة خلافية شهيرة ، والأوجه عندي أن هنا مسألتين : إحداهما ارتفاع الواقف بوقفه وقد تقدم في الباب المذكور ، والثانية اشتراط الواقف لنفسه شيئاً ، وهو المقصود من هذه الترجمة ، وهو جائز عند أبي يوسف وأحمد ، ولا يجوز عند مالك والشافعي ومحمد كما تقدم عن المعنى في الباب المذكور ١٢ .

(١) وبذلك جزم العيني إذا قال : يشير به إلى أن الوقف يصح بأي لفظ دل عليه إما بمجرد أو بقرينة ، اهـ . وبه جزم ابن المنير كما سيأتي ، والمسألة خلافية ، قال الحافظ : قال الاسماعيلي قول المالك لا أطلب ثمنه إلا إلى الله لا بصيره وقفاً ، وقد يقول الرجل هذا لعبده فلا يصيره وقفاً ، ويقوله للدبر فيجوز بيحه ، وقال ابن المنير مراد البخاري أن الوقف يصح بأي لفظ دل عليه إما بمجرد أو بقرينة كذا قال ، وفي الجزم بأن هذا مراده نظر ، بل يحتمل أنه أراد أنه لا يصير بمجرد ذلك وقفاً ، اهـ . قلت : وما ذكره الحافظ من الاحتمال توجيهه للقول بما لا يرعى به فائدة فإن الإمام البخاري رحمه الله يقول : إذا قال الواقف كذا فهو جائز ، ومقتضى ظاهره أنه يجوز الوقف ، والحافظ يقول لا يصيره وقفاً ، والندب من العلامة العيني ترك التعقب على ذلك مع شدته في التعقبات عليه ، ولعل الباعث للحافظ في ذلك أن الوقف لا يصير عند الشافعية بهذا اللفظ ، وإذا قال التطلاني : لا يصير المالك وقفاً بقول مالك لا أطلب ثمنه إلا إلى الله ، وألفاظ الوقف صريحة كوقف كذا وحسب وسبكت ، أو أرضي موقوفة أو محبة أو مسيلة ، وكناية كرم من هذه البقعة

للمساكين أو أبدتها ، ولو قال تصدقت به على المساكين ونوى الوقف فوجهان :
أصحهما يصير وقفاً ، وإن أضاف إلى معين فقال : تصدقت عليك ، أو قال لجماعة معينة
لم يكن وقفاً على الصحيح بل ينفذ فيما هو صريح فيه وهو التملك المحض ، اهـ .
وقال الموفق ألفاظ الوقف ستة : ثلاثة صريحة ، وثلاثة كناية ، فالصریحة وقفت
وحسبت وسبكت ، متى أتى بواحدة من هذه الثلاث صار وقفاً من غير انضمام أمر
زائد لأن هذه الألفاظ ثبت لها عرف الاستعمال بين الناس وانضم إلى ذلك عرف
الشرع بقول النبي ﷺ : « إن شئت حبست أصلها وسبكت ثمرتها ، فصارت هذه
الألفاظ في الوقف كلفظ التطلق في الطلاق ، وأما الكناية فهي تصدقت وحرمت
وأبدت فليست صريحة فلا يحصل الوقف بمجرد ككنايات الطلاق ، فإن انضم
إليها أحد ثلاثة أشياء حصل الوقف بها ، أحدها : أن ينضم إليها لفظة أخرى من الألفاظ
الخاصة فيقول صدقة محرمة أو مؤبدة . الثاني : يصفها بصفات الوقف فيقول : صدقة
لاتباع ولا توهب . الثالث : أن ينوى الوقف فيكون على ما نوى إلا أن النية تجعله وقفاً
في الباطن دون الظاهر ، فإن اعترف بما نواه لزم في الحكم ، وإن قال ما أردت
الوقف فالقول قوله ، انتهى مختصراً . وفي الدر المختار : ركنه الألفاظ الخاصة
كصدقة موقوفة مؤبدة على المساكين ونحوه من الألفاظ كوقوفة لله تعالى أو على
وجه الخير ، واكتفى أبو يوسف رحمه الله بلفظ موقوفة فقط ، قال ابن عابدين : وركنه
الألفاظ الخاصة وهي ستة وعشرون لفظاً على ما بسط في البحر ، وقوله : واكتفى
أبو يوسف ، أي بدون ذكر تأييد أو ما يدل عليه كلفظ صدقة أو لفظ المساكين
ونحوه ، وهذا إذا لم يكن وقفاً على معين كزيد أو أولاد فلان فإنه لا يصح بلفظ
موقوفة لمنافعة التعيين للتأييد ، ولذا فرق بين موقوفة وموقوفة على زيد حيث أجاز
الأول دون الثاني ، قال في البحر : لا يصح أي موقوفة فقط إلا عند أبي يوسف
فإنه يجعلها بمجرد هذا اللفظ موقوفة على الفقراء ، وإذا كان مقيد بالخصوص

(باب قول الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا . شهادة بينكم إذا حضر "أحدكم ، إلخ) .

المصرف أعنى الفقراء لزم كونه مؤبداً لأن جهة الفقراء لا تنقطع ، ومشايخ بلخ يقولون بقول أبو يوسف لمكان العرف لأن العرف إذا كان يصرفه إلى الفقراء كان كالتمصيل عليهم ، وهذا بناء على أن ذكر التأييد أو ما يدل عليه غير شرط عنده ، انتهى مختصراً . قلت : بسط صاحب البحر الكلام على الألفاظ الستة والعشرين ، وذكر اختلاف الحنفية في هذه الألفاظ ولم يذكر فيها ما في الترجمة لا نطلب ثمة إلا إلى الله ١٢ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب في هذا التقرير مع كونه أصعب الأبواب ومع كون الآيات من أشكال آيات القرآن حكماً وإعراباً وتفسيراً كما جزم به غير واحد من العلماء ، لأن الشيخ قدس سره بسط الكلام على هذه الرواية والقصة في تقرير الترمذى أشد البسط لا يسعها هذا المختصر ، وهذا من عاداته المعروفة الشريفة أنه لا يبسط الكلام ههنا على ما تقدم في الترمذى أو أنى داود ، فإنه قدس سره درس أولاً من الترمذى وبعد ختمه بدأ درس سنن أبي داود ، وبعد ختمه بدأ درس البخارى كما تقدم في المقدمة مفصلاً . وزدت هذا القول للتنبيه على ذلك ، وذكر مولانا محمد حسن المكي في تقريره : قوله « شهادة بينكم » المراد بها الوصية ، ولهذا أوردها في كتاب الوصية ، اهـ . وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب : الشهادة هي الوصية ههنا وقيل اليمين ، وفي هامشه عن البحر المحيط : الشهادة ههنا هل هي التي تقام بها الحدود عند الحكم أو الحضور أو اليمين ثلاثة أقوال آخرها للطبري ، وقيل : تأتي الشهادة بمعنى الإقرار ، وبمعنى العلم ، وبمعنى الوصية ، وخرجت هذه الآية عليه فيكون فيه أربعة أقوال إلى آخر ما في حاشية الكوكب ، ونذكر ههنا بعض الفوائد التي لم نتقدم في الكوكب ، عنها ما قال الإمام محمد في كتاب الآثار

و باب شهادة أهل الذمة على المسلمين ، أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم في قوله تعالى : و شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت ، إلى آخرها ، قال منسوخة ، قال محمد : وهذا نأخذ وهو قول أبي حنيفة وإنما يعنى بهذه الشهادة في السفر عند خضرة الموت على وصية إذا لم يكن أحد من المسلمين جازت شهادة أهل الذمة على وصية المسلم ، نسخ ذلك فلا يجوز على وصية المسلم ولا غير ذلك من أمرو إلا المسلمين ، اهـ . ومنها ما قال صاحب الفيض : قوله و لشهادتنا أحق من شهادتهما ، فإن قلت إن هذين كان مدعى عليهما ولا شهادة إلا على المدعى فكيف بشهادتهما وأجاب عنه صاحب المدارك بأنهما صاروا مدعى (*) عليهما في ضمن الكلام وراجع له الهداية لتعلم أن المدعى عليه أيضاً قد ينقلب مدعياً ، والأصوب ما ذكره الشاه عبد القادر وترجمه ببيان الحلقى فأنحل الإشكال بلا تكلف ، لأن إطلاق الشهادة على مثل هذا البيان مما لا ينكر عرفاً ، ولا حاجة إلى جعلهما مدعى عليهما كما فعله صاحب المدارك ، اهـ . ومنها ما قال الكرماني : تيم الدارى ينسب إلى الدار وهو جن من لحم بالمعجمة ويقال الدارى للمطار ولرب الغنم ، كان نصرانياً فأسلم سنة تسع ، سكن المدينة وبمسد قضية عثمان انتقل إلى الشام وكان يختم القرآن في ركعة ، اهـ . قلت : وهو الذى أخرج عنه أبو داود قصة الجساسة في حديث الديجال ، وقال الحافظ : تيم الدارى الصبحاني المشهور وذلك قبل أن يسلم تيم ، وبعلى هذا فهو من مرسل الصبحاني لأن ابن عباس لم يحضر القصة وقد جاء في بعض الطرق أنه رواها عن تيم نفسه كما في رواية الكلبي عند الترمذي والطبري فقال : عن ابن عباس عن تيم الدارى قال : برىء الناس من هذه الآية غيرى وغير عدى

(*) هكذا في الأصل ، والصواب بدله على الظاهر مدعين وليس هذا نص كلام المدارك بل استنبطه من كلامه ١٢ ز .

قوله : (بغير محضر من الورثة^(١)) لأن حقهم لم يتعلق بالمال ما لم تقض ديونه فلا حاجة إلى إحضارهم عند قضاء الديون لأنهم بعد كالأجانب في ماله والأمر إلى الوصي فيه .

ابن بداه ، وكأنا نصرانيين يختلفان إلى الشام قبل الإسلام فأتيا الشام في تجارتها وقدم عليهما مولى لبني سهم ، ويحتمل أن تكون القصة وقعت قبل الإسلام ، ثم تأخرت المحاكمة حتى أسلوا كلهم ، فإن في القصة ما يشعر بأن الجمع تحاكموا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فلعلها كانت بمكة سنة الفتح ، اهـ . وهكذا قال العيني : فقال بعد ذكر رواية الترمذي المذكورة : إذا كان كذلك يكون القصة قبل الإسلام والتحاكم بعد إسلام الكل فيحتمل أنه كان بمكة سنة الفتح ، اهـ . وتبعهما القسطلاني : ويشكل عليه أن إسلام تميم لما كان سنة تسع كما تقدم عن الكرماني ، وتبعه العيني في ذلك ، فكيف يكون التحاكم بعد إسلامه سنة الفتح فتأمل . ومنها ما قال الحافظ : عدى بن بداه بالوحدة وتشديد المهملة مع المد ، لم تختلف الروايات في ذلك إلا ما رأيت في كتاب القضاء للكرائسي فإنه ساء البداه بن عاصم ، ووقع عند الواقدي أن عدى بن بداه كان أخا تميم الداري فإن ثبت فله أخوه لأمه أو من الرضاة ، لكن في تفسير مقاتل بن حيان أن رجلين نصرانيين أحدهما تميم والآخر يماي ، وفي العيني : عدى بفتح العين وكسر الدال المهملتين وتشديد الياء ، قال الذهبي : عدى بن بداه مذكور في تفسير شهادة يتيكم في رواية الترمذي ، والصحيح أن عديا نصراني لم يلبثا إسلامه ، اهـ ١٢٠ .

(١) قال الحافظ قوله : « باب قضاء الوصي إلخ » قال الداودي : لا خلاف بين العلماء في حكم هذه الترجمة أنه جائز ، اهـ . وهكذا قال العيني : لا خلاف بين العلماء في جواز ذلك فإن جابر أوفى دين والده بغير حضور أخواته اللاتي من من الورثة ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رحمه الله ذكر حديث الباب برواية محمد بن سابق أو الفضل بن يعقوب عنه ، قال الحافظ : هكذا وقع ههنا بالشك ، وقد روى البخارى عن محمد بن سابق بواسطة فى أول حديث فى الجهاد وهو عقب هذا سواء ، وفى المغازى والتكاح والأشربة ، ولم يرو عنه بغير واسطة إلا فى هذا الموضع مع التردد فى ذلك ، اه . قال القسطلانى : الشك من المؤلف ولم يرو عنه بغير واسطة إلا فى هذا الموضع مع التردد فى ذلك ، اه .

كتاب الجهاد^(١)

(١) قال الكرمانى : الجهاد مصدر جاهدت العدو إذا قاتلته يبذل كل واحد منهم ما جهده أى طاقته فى دفع صاحبه ، وبحسب الاصطلاح قتال الكفار لتتويرة الدين ، اه . وقال الحافظ : الجهاد بكسر الجيم أصله لغة المشقة ، يقال جهدت جهاداً بلغت المشقة ، وشرعاً يبذل الجهد فى قتال الكفار ، ويطلق أيضاً على مجاهدة النفس والشيطان والفاسق ، فأما مجاهدة النفس فعلى تعلم أمور الدين ، ثم على العمل بها ، ثم على تعليمها ، وأما مجاهدة الشيطان : فعلى دفع ما يأتى به من الشهوات وما يزينه من الشهوات ، وأما مجاهدة الكفار : فتقع باليد والمال واللسان والقلب ، وأما مجاهدة الفاسق : فباليد ثم اللسان ثم القلب ، اه . وفى الأوجز قال الراغب : الجهاد والمجاهدة استفراغ الوسع فى مدافعة العدو ، والجهاد ثلاثة أضرب : مجاهدة العدو الظاهر والشيطان والنفس ، وقد قال النبى ﷺ : « المجاهد من جاهد نفسه ، كذا فى المشكاة برواية شعب البيهقى ، وقال ابن العربى فى العارضة : هذا مذهب الصوفية أن الجهاد الأكبر جهاد العدو الداخلى وهو النفس ، قالوا : وهو المراد بقوله تعالى : « والذين جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا » وليس المجاهد من جاهد العدو المبائن وإنما المجاهد من جاهد العدو المخالط ، ولذا قال النبى ﷺ وقد رجع من غزاة : « رجعتنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر » انتهى مختصراً . وهذا حديث معروف عند الصوفية ذكره الغزالى فى عدة مواضع من الإحياء ، قال صاحب الإتحاف : قال العراقي : رواه البيهقى ن حديث جابر وقال : هذا إسناد فيه ضعف ، وقال الغزالى فى موضع آخر : وقال نبينا ﷺ لقوم قدموا من الجهاد : « مرجباً بكم قدمتم من الجهاد الأصغر

قوله : (لا أجده) أى ما يكون (١) العمل به يمكننا لكم وليس المنفى الوجود مطلقاً ، ثم إن الفضيلة المذكورة ههنا جزئية وهى كون المجاهد مشتغلاً فيما خرج لأجله ليله ونهاره فى يقظته ورقدته حاضراً أو لاهياً ، ولذلك كان له الأجر فى كل ما يفعله هو أو أجبره أو دابته إلى غير ذلك ، وليست تلك الفضيلة فى سائر الطاعات غير الجهاد فإن المصلى والصائم يؤجران ما كانا فى صلاتهما أو صومهما لا بعد

إلى الجهاد الأكبر ، قيل : يا رسول الله ، وما الجهاد الأكبر؟ قال : جهاد النفس ، قال العراقى : رواء البيهقى فى الزهد ، وقال عليه السلام : المجاهد من جاهد نفسه فى طاعة الله ، قال العراقى : رواء الترمذى فى أثناء حديث وصححه ، وابن ماجه من حديث فضالة بن عبيد ، قال صاحب الإتحاف : وكذلك أخرجه ابن حبان فى الصحيح ، اهـ .

والسير بكسر السين جمع السيرة وهى الطريقة ، وترجموه بها لأن الأحكام المذكورة فيه متلقة من سيرة رسول الله عليه السلام فى غزواته ، كذا فى الكرمانى وتبعه الحافظ فى الفتوح ، وقال ابن عابدين : هذا الكتاب يعم بالسير والجهاد والمغازى فالسير جمع سيرة وهى فعلة بكسر الفاء من السير فتكون لبيان هيئة السير وحالته إلا أنها غلبت فى لسان الشرع على أمور المغازى وما يتعلق بها كالتناسك على أمور الحج ، اهـ ، ١٢٥١ .

(١) أراد الشيخ قدس سره بذلك الجمع بين مختلف ماورد فى أفضل الأعمال ، وما أفاد من قوله ما يكون العمل به يمكننا لكم ، يؤيده ما قال الحافظ : قوله لا أجده هو جواب النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وقوله هل تستطيع ، كلام مستأنف ، ولمسلم من طريق سهيل بن صالح عن أبيه بلفظ : قيل ما يعدل الجهاد ؟ قال : لا تستطيعونه فأعادوا عليه مرتين أو ثلاثاً ، كل ذلك يقول لا تستطيعونه ، وقال فى الثالثة : مثل الجهاد فى سبيل الله ، الحديث ، وأخرج الطبرانى نحو هذا الحديث من حديث سهيل بن معاذ بن أنس عن أبيه وقال فى آخره : لم يبلغ العشر من عمله ، اهـ . فلفظ مسلم لا تستطيعونه يؤيد توجيه الشيخ قدس سره العزيز .

وإن كانت فضيلة الصلاة أو غيرها من الطاعات أزيد (١) من فضل المجاهد في نفسها لا من تلك الحيثية ، وعلى هذا فلا تنافي بين هذه الرواية والتي تقدمت من أن فضل العمل الصلاة لوقتها .

(١) قال ابن عابدين : وفضل الجهاد عظيم ، كيف وحاصله بذل أعز المحبوبات وهو النفس ، وإدخال أعظم المشقات عليه تقريباً بذلك إلى الله تعالى وأشق منه قصر النفس على الطاعات على الدوام ومجانبة هواها ، ولذا قال عليه السلام وقد رجع من غزاة : « رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر » ، ويدل عليه أنه عليه السلام قد أخره في الفضيلة عن الصلاة على وقتها في حديث ابن مسعود أي المذكور في البخاري قريباً ، ولا تردد في أن المواظبة على أداء فرائض الصلاة في أوقاتها أفضل من الجهاد لأنها فرض عين ولأن الجهاد ليس إلا للإيمان وإقامة الصلاة فكان حسناً لغمره والصلاة حسنة لعينها وهي المقصودة منه ، وتتمام تحقيق ذلك مع ما ورد في فضل الجهاد وفي فتح القدير وقد نص على ذلك الإمام السرخسي في شرح السير الكبير حيث قال عن أبي قتادة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام يخاطب الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم ذكر الجهاد فلم يدع شيئاً أفضل من الجهاد إلا الفرائض ، يريد به الفرائض التي ثبتت فريضتها (*) عيناً وهي الأركان الخمسة ، لأن فرض العين أكد من فرض الكفاية والثواب بحسب أكادة القرنية فهذا استثنى الفرائض ، اهـ . قال العيني : واختلاف الأحاديث في أفضل الأعمال لاختلاف السائلين واختلاف مقاصدهم أو باختلاف الوقت أو بالنسبة إلى بعض الأشياء ، اهـ . وقال الحرقي : قال أبو عبد الله لا أعلم شيئاً من العمل بعد الفرائض أفضل من الجهاد ، وقال صاحب الفيض : إن شغل العلم أفضل الاشغال عند أبي خزيمة ومالك ، وعند أحمد الجهاد أفضلها ، كذا في منهاج السنة لابن تيمية ، وفي كتاب السفاريني عن أحمد رواية نحو

قوله : (بأن يتوفاه أن يدخله الجنة) كلمة على محذوفة والتقدير بأن يتوفاه على أن يدخله الجنة ، وكثيراً ما يحذف حرف الجر من قبل على^(١) ، وقوله أو يرجعه عطف على يتوفاه .

أبى حنيفة ومالك ، وهذا كله إذا لم يكن الجهاد فرض الوقت ، لأن الكلام فى الفضائل دون الفرائض ، اهـ . وقال أيضاً فى موضع آخر إن مالكا وأبا حنيفة ذهبا إلى أن الاشتغال بالعلم خير من الاشتغال بالنوافل ، على عكس ما ذهب إليه الشافعى رحمه الله ، وعن أحمد روايتان : إحداهما فى فضل العلم والأخرى فى فضل الجهاد كما ذكره ابن تيمية فى مناج السنة ، اهـ . قلت : وتقدم عن الحرقى أن الجهاد أفضل ، وفى المقنع أفضل ما يتطوع به الجهاد ، وفى الشرح الكبير : قال أحمد لا أعلم شيئاً من العمل بعد الفرائض أفضل من الجهاد ، روى ذلك عنه جماعة من أصحابه ، اهـ . قلت : وما حكى من مسلك الشافعى يخالفه ما فى المرقاة عن شرح السنة عن الشافعى رحمه الله تعالى : طلب العلم أفضل من صلاة النافلة ، قال القارى : لأنه إما فرض عين أو فرض كفاية وهما أفضل من النافلة ، اهـ . قلت : وهذا يتمشى فى الجهاد أيضاً ومع ذلك فإن الأحاديث الواردة فى فضل العلم أكثر مما ورد فى فضل الجهاد ، وقال القسطلانى : ولو لم يكن من فضيلة العلم إلا آية « شهد الله ، فبدأ الله تعالى بنفسه وثنى بملائكته وثلاث بأهل العلم ، وناهيك بهذا شرفاً ، والعلماء ورثة الأنبياء ، كما ثبت فى الحديث ، وإذا كان لا رتبة فوق النبوة فلا شرف فوق شرف الورثة لتلك الرتبة ، اهـ .

(١) كذا فى الأصل ، والصواب بدله قبل ان ، واحتاج الشيخ إلى ذلك لأن استعمال التوكل بحرف الجر ، قال المجد : وكل بالله وتوكل عليه ، اهـ . وفى العيني : قوله « أن يدخله الجنة ، أى بأن يدخله الجنة ، وأن فى الموضعين مصدرية تقديره ضمن الله بتوفيه بدخول الجنة ، اهـ . وقال الحافظ : قوله « أن يدخله الجنة ، أى بغير حساب ، أو المراد أن يدخله الجنة ساعة موته كما ورد أن أرواح الشهداء تسرح

(وقال عمر^(١) اللهم ارزقني شهادة إلخ) وكانت المدينة مخصصة بمنقبة وكرامة فسأل الشهادة فيها دون المعركة لئلا يدفن خارجا منها ولا يموت خارجا ولو شهيداً .

في الجنة ، وبهذا التقرير يندفع إيراد من قال ظاهر الحديث القسوية بين الشهيد والراجع سالماً ، لأن حصول الأجر يستلزم دخول الجنة ، وحصل الجواب أن المراد بدخول الجنة دخول خاص ، وقوله «أو يرجعه» بفتح أوله منصوب بالعطف على يتوفاه ، وقوله : مع أجر أو غنيمة ، أى مع أجر خالص إن لم يَغْم شيئاً أو مع غنيمة معها أجر ، وكأنه سكت عن الأجر الثانى الذى مع الغنيمة لضعفه بالنسبة إلى الأجر الذى بلا غنيمة ، والحامل على هذا التأويل أن ظاهر الحديث أنه إذا غم لا يحصل له أجر ، وليس ذلك مراداً ، بل المراد أو غنيمة معها أجر أقص من أجر لم يغم لأن القواعد تقتضى أنه عند عدم الغنيمة أفضل منه . وأتم أجراً عند وجودها ، فالحديث صريح فى نفي الحرمان وليس صريحاً فى نفي الجمع ، وقال الكرمانى : معنى الحديث أن المجاهد إما يستشهد أولاً ، والثانى لا ينفع من أجر أو غنيمة مع إمكان اجتماعهما ، فهى قضية مانعة الخلو لا الجمع إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز أيضاً أشد البسط ، وقال الشيخ فى الكوكب : وكلمة أو هنا ليست للتقسيم البحت حتى يلزم الاكتفاء بأحدهما ، بل المذكور معظم ما لديه ، أو المعنى رجعته بأجر صرف إن لم يغم ، وبه وبالغنيمة إن غم شيئاً قال الترديد على سبيل منع الخلو ، ١٢٥١ .

(١) تقدم ذلك موصولاً فى آخر الحج فى أبواب فضائل المدينة ، قال الحافظ : ذكر ابن سعد سبب دعائه بذلك وهو ما أخرجه بإسناد صحيح عن عوف بن مالك : أنه رأى رؤيا فيها أن عمر شهيد مستشهد ، فقال لما قصها عليه : أنى لى بالشهادة وأنا بين ظهراى جزيرة العرب است أغزو والناس حولى ، ثم قال : بلى يأتى بها الله إن شاء ، وأخرج الاسماعيلى بسنده عن حفصة قالت : سمعت عمر يقول : اللهم قتل فى سبيلك ووفاء ببلد نبيك ، قالت : فقلت وأنى يكون هذا قال : يأتى بها الله

(باب تمنى الشهادة)

دفع بذلك (١) التوهم الناشئ عن نهى التمنى المتعلق بالموت .

إذا شاء ، وذكره ابن سعد وفي آخره : « إن الله يأتى بأمره إن شاء ، ، اه . قلت وقد جزم بذلك لأنه سمع عن النبي ﷺ شهادته ، فى المشكاة برواية البخارى عن أنس : أن النبي ﷺ صعد أحداً وأبو بكر رضى الله عنه وعمر رضى الله عنه وعثمان رضى الله عنه فرجف بهم فضربه برجله فقال : اثبت أحد فإنما عليك نبى وصديق وشهيدان ، ووقع نحو ذلك على ثبير مكة فتحرك الجبل فقال : اسكن ثبير فإنما عليك نبى وصديق وشهيدان ، وقد استشهد بذلك عثمان حين أشرف على امدار كما فى المشكاة مفصلاً برواية الترمذى وغيره ، وقد ذكر الحافظ لدعاء عمر هذا طرقات كثيرة ، ومن جعلها طريق أخرجها عمر بن شبة من طريق عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن عمر إسنادهما صحيح ، ومن وجه آخر منقطع ، وزاد : فكان الناس يتعجبون من ذلك ولا يدرون ما وجهه حتى طعن أبو ثؤلثة عمر رضى الله عنه ، اه ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى غرض الترجمة ، وعلى ما أفاده لا تكون الترجمة مكررة بما تقدم قريبا من « باب الدعاء بالجهاد والشهادة إلخ » ، ولم يتعرض لذلك المعنى ولا التسلطان ، وأحال الحافظ هذه الترجمة على الماضية فقال : قوله « باب تمنى الشهادة » ، تقدم توجيهه فى أول كتاب الجهاد ، وأن تمنىها والقصد لها مرغى فيه مطلوب ، اه . وعلى هذا فتكون الترجمة مكررة ، وأما على ما أفاده الشيخ فيكون الغرض من هذه الترجمة الثانية دفع ما يتوهم من النهى عن تمنى الموت ، وأما الترجمة الاولى التى أشار إليها الحافظ بقوله تقدم توجيهه هو ما قال فى الباب المذكور ، قال ابن المير وغيره : وجه دخول هذه الترجمة فى الفقه أن الظاهر من الدعاء بالشهادة يستلزم طلب نصر الكافر على المسلم وإعانة من يهوى الله على من يطيعه ، لكن القصد إنما هو حصول الدرجة العليا المترتبة على حصول الشهادة وليس ما ذكره مقصوداً لذاته وإنما يقع من ضرورة الوجود فاعتبر حصول (*)

(*) كذا فى الأصل ، والظاهر لحصول الصلحة العظمى . . حصول ما يقع إلخ ١٢ ز .

قوله : (ما تخلفت عن سرية) وليس ذلك (١) حصراً للعلّة الممانعة عن الخروج ، بل المراد التنبيه على أن عدم الخروج إنما هو للعذر ، والتبني هو الخروج فلا ينافيه إقامته فيها لغير ذلك من الأعذار مع وجود الظهر والعدة .

قوله : (ما يسرنا أنهم عندنا) وفيه (٢) الترجمة فإن استماعه باعث على التبني ، وكذلك قوله ما يسرهم أنهم عندنا .

المصلحة العظمى من دفع الكفار وإذلالهم وقهرهم بقصد قتلهم بحصول ما يقع في ضمن ذلك من قتل بعض المسلمين ، وجاز تبني الشهادة لما يدل عليه من صدق من وقعت له من إعلاء كلمة الله حتى يذل نفسه في تحصيل ذلك ، اهـ ١٢٠ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف ولم يتعرض لذلك الشراح ، وقال الحافظ : قدس سره قوله « لولا أن رجالاً من المؤمنين إلخ » وفي رواية أبي زرعة وأبي صالح : « لولا أن أشق على أمتي » ، ورواية الباب تفسر المراد بالمشقة المذكورة وهي أن نفوسهم لا تطيب بالتخلف ولا يقدرّون على التأهب لهجزهم عن آلة السفر من مركوب وغيره وتعذر وجوده عند النبي ﷺ ، وصرح بذلك في رواية همام ، ولفظه « لكن لا أجد سعة فأحملهم ولا يجدون سعة فيتبعوني » ، ولا تطيب أنفسهم أن يبعدوا بعدى ، ورواه الطبراني من حديث أبي مالك الأشعري وفيه : « ولو خرجت ما بقي أحد فيه خير إلا انطلق معي وذلك يشق على وعليهم » ، والسكّة في إيراد قوله : « والذي نفسى بيده إلخ » عقب تلك تسليّة الخارجين في الجهاد عن مراقبته لهم وكأنه قال : الوجه الذي يسرون له فيه من الفضل ما أتمنى لأجله أني أقتل مرات ، فهما فاتكم من مرافقتي والقيود معي من الفضل يحصل لكم مثله أو فوّقه من فضل الجهاد فراعى خواطر الجميع ، وقد خرج النبي ﷺ في بعض المغازي وتخلف عنه المشار إليهم وكان ذلك حيث رجحت مصلحة خروجه على مراعاة حالهم ، وسيأتى بيان ذلك في « باب من حبسه العذر » اهـ .

(٢) وقال الحافظ : وجه دخوله في هذه الترجمة من قوله : ما يسرهم أنهم

قوله : (أقواماً من^(١) بنى سليم) فيه تقديم وتأخير وكانت العبارة أقواماً

عندنا أى لما رأوا من الكرامة بالشهادة فلا يعجبهم أن يعودوا إلى الدنيا كما كانوا من غير أن يستشهدوا مرة أخرى ، وبهذا التقرير يحصل الجمع بين حديثى الباب ، ودأب ما ذكرته من الاستثناء ما سأتى بعد أبواب من حديث أنس أيضاً مرفوعاً : « ما أحد يدخل الجنة يحب أن يرجع إلى الدنيا إلا الشهيد ، الحديث ، اه . » وقال العيني : مطابقتها للترجمة تؤخذ من قوله : « ما يسرهم أنهم عندنا ، وذلك أنهم لما رأوا من الكرامة بالشهادة فلا يعجبهم أن يعودوا إلى الدنيا كما كانوا من غير أن يستشهدوا مرة أخرى ، اه . » ولم يتعرض الكرمانى ولا القسطلانى لوجه المناسبة ١٢ .

(١) فى هذا الحديث وهم لا تردد فيه ، وهو من منتقدات شيخنا كما تقدم فى مقدمة اللامع فى منتقدات الشيخ ، قال الحافظ : قال الدمياطى هو وهم ، فإن بنى سليم مبعوث إليهم والمبعوث هم القراء وهم من الانصار ، قال الحافظ : التحقيق أن المبعوث إليهم بنو عامر ، وأما بنو سليم ففقدوا بالقراء المذكورين ، والوهم فى هذا السياق من حفص بن عمر شيخ البخارى فقد أخرجه فى المغازى عن موسى بن اسماعيل عن همام فقال : « بعث أخاً لأم سليم فى سبعين راكباً وكان رئيس المشركين عامر بن طفيل ، الحديث ، فلعل الاصل بعث أقواماً معهم أخو أم سليم إلى بنى عامر فصارت من بنى سليم ، وقد تكلف لتأويله بعض الشراح فقال : يحمل على أن أقواماً منصوب بنزع الخافض ، أى بعث إلى أقوام من بنى سليم منضمين إلى بنى عامر ، وحذف مفعول بعث اكتفاء بصفة المفعول عنه ، أو فى زائدة ويكون سبعين مفعول بعث ، ويحتمل أن تكون من ليست بيانية بل ابتدائية ، أى بعث أقواماً ولم يصفهم من بنى سليم أو من جهة بنى سليم ، اه . » قال الحافظ : وهذا أقرب من التوجيه الأول ولا يخفى ما فيها من التكلف ، اه . قلت : أشار الحافظ بقوله بعض الشراح إلى الكرمانى ، فإنه ذكر أولاً أنساب بنى سليم وغيرهم ثم قال : إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا وهم فى كلام البخارى لصحة أن يقال أقواماً منصوب بنزع الخافض ،

إلى بني عامر من بني سليم فإن بني عامر^(١) بطن منهم ، فأما أن تحمل على الغلط

أى إلى أقوام من بني سليم منضمين إلى بني عامر ، فإن قلت : أين مفعول بعث ؟ قلت : اكتفى بصفة الفعل(*) عن المفعول ، أى بعث بعضاً أو طائفة في جملة سبعين أو كلمة في زائدة والسبعين هو المفعول ، وأهل المعاني يسمونها ب في التجريدية ، وقد يجاب بأن من ليس بياناً بل ابتدائية ، أى بعث من جهتهم أو بعث بعضاً مساوية(**) بنو سليم انتهى مختصراً ، قلت : ذكرت أصل كلام الكرماني مختصراً لشيء من الاختلاف فيه وفي كلام الحافظ ، وحكى العيني كلام الكرماني ثم تعقب عليه فقال : هذا كله تعسف إلى آخر ما بسطه ، قلت : وهذه السرية تسمى سرية المندر إلى بئر معونة كما أشرت إليه في المقدمة ، وتسمى بسرية القراء أيضاً ، وقصتها مختصرة أن النبي ﷺ أتاه رعل فزعموا أنهم أسلبوا فاستمدوه على قومهم ، فأمدهم النبي ﷺ بسبعين من الانصار القراء ، فانطلقوا معهم حتى إذا بلغوا بئر معونة غدروا بهم واستصرخوا عصية وذكروا أن وهو بطن من سليم قتلوا الصحابة القراء رضى الله عنهم أجمعين ، فقنت النبي ﷺ شهراً يدعو عليهم وهو أول قنوت النازلة ١٢ .

(١) هكذا يظهر من كلام الدمياطى وغيره الذين جعلوا بني سليم مبعوثاً إليهم ، والظاهر من كلام الحافظ كما ذكره في المغازى في باب غزوة الرجيع ورعل ملح ، تحت حديث أنس : « بعث أناسا يقال لهم القراء إلى ناس من المشركين بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد ، الحديث ، أنهم غيرهم إذ قال : فظهر أن الذين كان بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد غير الذين قتلوا المسلمين ، وأصحاب العهد هم بنو عامر ورأسهم أبو براء عامر بن مالك بن جعفر المعروف بملاعب الاسنة ، وأن الطائفة

(*) وفى العيني بدله يساويهم بنو سليم ١٢ ز .

(**) وفى العيني بدله بصفة المفعول وهو موافق لما تقدم عن الفتح وهو الصحيح ١٢ ز .

أو يتكلف فيقال إن المفعول هم القراء محذوف والفعل موصول بحذف الصلة والتقدير ، بعث القراء إلى أقوام من بنى سليم ، ثم أبدل عنه فقال إلى بنى عامر ، وقوله في سبعين رجلا حال من القراء كائنين في سبعين رجلا ، وتوجيه الظرفية أن القراء كان بعض منهم لا كلهم فكان شمولهم على القراء شمول الكل على بعضه ، والتوجيه الثاني أن يقال إن الذين أتوا من بنى سليم يطلبون القراء وكانوا مسلمين جعلوا كأنهم هم الاصل والمرسلون من المدينة وهم القراء تبع لهم ، وعلى هذا فمعنى قوله أقواما أى رجالا ، فصار الحاصل أنه بعث رجالا من بنى سليم إلى قبائلهم ، وقد كان بعضهم في سبعين رجلا من أهل المدينة يقال لهم القراء ، ومن الظاهر أن

الآخرى من بنى سليم ، وأن عامر بن الطفيل وهو ابن أخى ملاعب الاسنة أراد الغر بأصحاب النبي ﷺ فدعا بنى عامر إلى قتالهم فامتنعوا وقالوا : لا نخفر ذمة أبى براء ، فاستصرخ عليهم عصية وذكوان من بنى سليم فأطاعوه وقتلوه ، اه . ونص كلام الكرماني أنهم غيرهم إذ قال : إلى أقوام من بنى سليم منضمين إلى بنى عامر كما تقدم في كلامه ، وقال قبل ذلك أن رجلا هو ابن مالك بن عوف بن امرؤ القيس ابن بهثة بن سالم بن منصور بن عكرمة بن خصفة وذكوان هو بن ثعلبة بن بهثة ، وعصية هو بن خفاف بن امرؤ القيس وعامر بن الطفيل الذى قصدهم هو طفيل ابن مالك بن جعفر بن كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن خصفة ، فهوازن هو أخو سليم ، وأما بنو عامر فهم أولاد عامر ابن صعصعة ، اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله « واستمدوه » أى طلبوا أن يرسل إليهم مدده فيعظرونهم ويعلمونهم . ويجاهدون معهم من خالفهم ، وكان هذه المستمدون مسلمين فذهبوا إلى بلدانهم وأرسل النبي ﷺ خلفهم مدده ، فلما بلغوا بئر معونة وكانت في طريقهم قبل تلك الفرق الأربعة المستمدين ، وكانت تلك الفرق وراء بئر معونة فأرادوا أن يعطوا أصحاب بئر معونة فأخذوا منهم الإجازة والعهد ، وكان لهم عهد آخر قبل هذا مع النبي عليه السلام ، وكانوا هم وتلك

هؤلاء القادمون من تلك القبائل مسلمين كانوا في السبعين كون القليل في الكثير فصحت الظرفية أيضاً ، أو يقال مندمجين أو مندرجين في السبعين .

(باب عمل صالح قبل القتال)

يعنى بذلك (١) أن الصالح يؤجر في عمله مالا يؤجر الفاسق ، فوجب تقديم العمل الصالح ليؤجر أكثر مما يؤجر دونه ، ودلالة الرواية عليه ظاهرة ، فإن الإسلام من (٢) العمل الصالح وقد أمر بتقديمه .

الفرق الأربعة كلهم قبيلة واحدة يسكنون في تلك البلدان ، بعضهم كانوا أسلوا وبعضهم لم يسلبوا لكنهم كانوا في صلح النبي ﷺ وعهده ، فع هذين العهدين غدروا وقتلوا المدد ، فلما بلغ المستمدين منهم خبر قتلهم المدد سخطوا عنهم وسبواهم لكنهم فعلوا ما فعلوا ، فما ورد من دعاء النبي ﷺ على الفرق المذكورة ، فالمسلمون منهم مستنون عنه ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قال ابن المنير مناسبة الترجمة والآية للحديث ظاهرة ، وفي مناسبة الترجمة للآية خفاء ، وكأنه من جهة أن الله تعالى عاتب من قال إنه يفعل الخير ولم يفعله ، وأثنى على من وفى وثبت عند القتال ، أو من جهة أنه أنكر على من قدم على القتال قولاً غير مرضى فكشف الغيب أنه أخلف ، فمفهومه ثبوت الفضل في تقديم الصدق والعزم الصحيح على الوفاء وذلك من أصلح الأعمال ، قال الحافظ : وهذا الثاني أظهر فيما أرى ، اهـ . وقال الكرمانى : المقصود من الآية في الترجمة قوله صفأ كأنهم بنيان مرصوص ، لأن الصف في القتال من العمل الصالح قبل القتال ، وقيل : يجوز أن يريد استواء ثباتهم في البناء حتى يكونوا في اجتماع الكلمة كالبنيان ، وقيل : مفهومه مدح الذين قالوا وعزموا وقاتلوا والقول فيه والعزم عليه عملان صالحان ، اهـ ١٢ .

(٢) وبذلك جزم العيني إذ قال : مطابقته للترجمة في قوله : « أسلم ثم قاتل »

قوله : (اجتهدت عليه في البكاء) أى المباح (١) منه ، فأما إذا كان مغفورا فإن غلبة السرور يمنع من مباحه أيضا .

وقد أتى بالعمل الصالح بل بأفضل الأعمال وأقواها صلاحا وهو الإسلام ثم قاتل بعد أن أسلم ، اه ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : قال الخطابي أقرها النبي ﷺ على هذا أى فيؤخذ منه الجواز ، قال الحافظ : كان ذلك قبل تحريم النوح فلا دلالة فيه ، فإن تحريمه كان عقب غزوة أحد ، وهذه القصة كانت عقب غزوة بدر ، ووقع في رواية سعيد بن أبى عروبة : اجتهدت في الدعاء بدل قوله في البكاء وهو خطأ ، ووقع ذلك في بعض النسخ دون بعض ، ووقع في رواية حميد الآتية في صفة الجنة من الرقاق ، وعند النسائي : فإن كان في الجنة لم أبك عليه ، وهو دال على صحة الرواية بلفظ البكاء ، اه . وقال القسطلاني : نقل ابن حجر وتبعه العيني عن الخطابي أنه أقرها النبي ﷺ على هذا فيؤخذ منه الجواز ، ثم تعقباه بأن ذلك كان قبل تحريم النوح لمخ ، وفي هذا نظر لا يخفى ، فإنها لم تقل اجتهدت عليه في النوح ، ولا يلزم من الاجتهاد في البكاء النوح ، وليس فيما نقله عن الخطابي ما يفهم ذلك ، بل قوله أقرها على هذا إشارة إلى البكاء المذكور في الحديث ، ولا ريب أن البكاء على الميت قبل الدفن وبعبده جائز اتفاقا ، اه . قلت : هذا هو الذى اختاره الشيخ وأجاد في وجه عدم البكاء ، ويؤيده ما في العيني : ولما قال رسول الله ﷺ لأمه ما قال رجعت وهى تضحك وتقول بخ بخ لك يا حارثة ، اه .

ثم لا يذهب عليك ما في حديث الباب أن أم الربيع بنت البراء وهى أم حارثة ابن سراقة ، فقوله أم حارثة بن سراقة صحيح لا مرأه فيه ، وأما قوله أم الربيع بنت البراء وهم من بعض الرواة ، قال الحافظ : قوله إن أم الربيع بنت البراء كذا لجميع رواة البخارى ، وقال بعد ذلك : وهى أم حارثة بن سراقة وهذا الثانى هو المعتمد

قوله : (اصطحب ناس الخمر) دلالة (١) على الآية وهي قوله تعالى : إن الله لا يضيع أجر المحسنين ، ظاهرة ، فإنهم لو أخذوا على فعلتهم تلك كان ذلك إضاعة لفعل المحسنين حيث كانوا لم يرتكبوا محرم مذهبهم .

والأول وهم ، نبه عليه غير واحد من آخرهم الدمياطى فقال : قوله أم الربيع بنت البراء وهم وإنما هي الربيع بنت النضر عمه أنس بن مالك ، وقد رواه الترمذى وابن خزيمة عن قتادة عن أنس : ، أن الربيع بنت النضر أنت النبي ﷺ وكان ابنها حارثة بن سراقه أصيب يوم بدر ، الحديث ، وقال ابن الأثير في جامع الأصول : الذى وقع فى كتب النسب والمغازى وأسماء الصحابة أن أم حارثة هي الربيع بنت النضر عمه أنس ، اه مختصراً . وذكر العلامة الكرماني احتمالات بعيدة لتوجيه رواية البخارى ثم قال : وارتكاب هذه التكاليف أولى من تخطية العدول الانبياء ، وقال الحافظ : الظاهر أنه وهم كما تقدم والخطب فيه سهل ، ولا يقدح ذلك فى صحة الحديث ولا فى ضبط روايته ، اه . وقال العيني بعد ذكر كلام الكرماني : هذه تعسفات ، والآنسب ما تعرف بالاحتمالات ، والعدول الثقات غير معصومين عن الخطأ ، ودعوى الأولوية غير صحيحة ، اه . ثم ما ترجم به الإمام البخارى من قوله : من أتاه سهم غرب ، فلعله لدفع ما يتوهم من أنه إذا لم يدر القتال فلا يدرى أقتل من سهم كافر أو مسلم أو غير ذلك ، فبه الإمام البخارى بالترجمة والحديث أن قتيلا المعركة شهيد وإن لم يدر قاتله ١٢ .

(١) قال ابن المنير : مطابقته للترجمة فيه عسر إلا أن يكون مراده أن الخمر التي شربوها يومئذ لم تضرم ، لأن الله عز وجل ، أثني عليهم بعد موتهم ورفع عنهم الخوف والحزن ، وإنما كان ذلك لأنها كانت يومئذ مباحة ، قال الحافظ : ويمكن أن يكون أورده للإشارة إلى أحد الأقوال فى سبب نزول الآية المترجم بها ، فقد روى الترمذى من حديث جابر رضى الله عنه أيضاً : إن الله لما كلم والد جابر وتمنى أن يرجع إلى الدنيا ، ثم قال : يارب بلغ من ورائى ، فأنزل الله تعالى :

قوله : (إلا امرأة واحدة جاءت بشق إلخ) واهل^(١) إتيانها بشق كان مبنيًا على ما عزم سليمان من أن يقول إن شاء الله ، ثم لأنه لم يمكن له أن يتم عزمه فبقى

ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله ، الآية ، اه . وقال العيني : مطابقتها للترجمة تؤخذ من قوله شهداء ، والخمر التي شربوها يومئذ لم تضرهم لأنها كانت مباحة في وقت شربهم ، ولهذا أثني الله عليهم بعد موتهم ورفع عنهم الخوف والحزن ، اه . قال السندی : مطابقة هذا الحديث للترجمة عشرة جداً كما ذكره الشراح ، اه . وقال القسطلاني بعد ذكر قول ابن المنير : قال في المصاييح : بعد ذكره لهذا لم تحصل النفس على شفاء من مطابقة الحديث للترجمة ، لأن هؤلاء الذين اصطبحوا ثم ماتوا وهم في بطونهم لم يفعلوا ما يتوقع عليه عتاب ولا عقاب ضرورة أنها كانت مباحة حينئذ ، فهي كغيرها من مباحات صدرت منهم ذلك اليوم ، فما الحكمة في تخصيص هذا المباح دون غيره ، وأجاب في فتح الباري بإمكان أن أوردته للإشارة إلى أحد الأقوال في سبب النزول فذكر كلام الحافظ المتقدم ، قلت : والفرق بينها وبين المباحات الأخر ظاهراً ، وهو أنها حرمت في ذلك اليوم وقد كانت في بطونهم بخلاف المباحات الأخر ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في وجه الإتيان بواحد ساقطاً أحد شقيه ، ولم يتعرض لذلك الشراح ، نعم بسطوا الكلام على قوله «إلا واحداً إلخ» قال الحافظ : قوله «إلا واحداً» وفي رواية شعيب : «فلم يحمل منهن إلا امرأة واحدة جاءت بشق رجل» وفي رواية أيوب عن ابن سيرين : «ولدت بشق غلام» وفي رواية هشام عنه «نصف إنسان» وحكى النقاش في تفسيره أن الشق المذكور هو الجسد الذي ألقى على كرسيه ، وقال غير واحد من المفسرين : إن المراد بالجسد المذكور شيطان ، وهو المعتمد والنقاش صاحب مناكير ، اه . وقال القسطلاني بعد ذكر قول نقاش وكلام البيضاوي : يشير إلى تصويبه ، اه . قلت : قال البيضاوي

ناقصاً ، فكذلك الولد صار باقياً بنقصان فيه ولم يكمل .

في تفسير قوله تعالى . « ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسداً ، أظهر ما قيل فيه ماروى مرفوعاً : « أنه قال : لا طوفن الليلة على سبعين امرأة ، الحديث ، فذكر حديث الباب ثم ذكر الأقوال الاخر في تفسير الآية ، وهكذا ذكر المفسرون الأقوال في تفسيرها ، وقال صاحب الجمل : قال القاضي عياض وغيره من المحققين لا يصح ما نقله الإخباريون من تشبه الشيطان به وتسلمه على ملكه ، وقد عصم الله تعالى الأنبياء من مثل هذا ، والذي ذهب إليه المحققون أن سبب فتنه ما أخرجاه في الصحيحين من حديث أبي هريرة : « قال سليمان عليه السلام لا طوفن الليلة ، فذكر حديث الباب ثم قال : قال العلماء : والشق هو الجسد الذي ألقى على كرسيه حين عرض عليه ، وهي عقوبته ومحنته لانه لم يستثن لما استغرق من الحرص وغلب عليه من التمني ، وقيل : نسي أن يستثنى كما صح في الحديث لينفذ أمر الله ومراده فيه ، اهـ . وقال القارى : قوله « قال له الملك ، أى الموكل على يمينه أو جبريل أو غيرهما ، أو المراد به إلهامه أو إلهامه ، وقوله « فلم يقل ، أى اكتفاء بما في الجنان عن البيان باللسان ، وقوله نسي كعلم ، وروى بضم النون وتشديد السين وهو أحسن ، أى حصل له النسيان بأن الجمع بين القلب واللسان أكمل ، أو أراد أن يقول ونسى ، وقوله « بشق رجل ، أى بنصفه أو بعضه حيث عدل عن شق الصواب وصوب الكمال ، انتهى مختصراً . وقال السندى : لعله صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه غلب عليه حب جهاد الأولاد ، فلذلك فاتته الالتفات إلى كلام القائل لأنه تعمد به تركه بعد أن سمع كلام القائل . وأما قوله ﷺ : « لو قال إن شاء الله لمخ ، فهو مبنى على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قد علم القدر المعلق بالاستثناء في حق سليمان خاصة وليس المراد به إعطاء قاعدة كلية في حق كل من يقول ذلك ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الروايات اختلفت في عدد النسوة اللاتي جامعهن سليمان عليه السلام في تلك الليلة ، بسطها الحافظ في الفتح ثم قال : فمحصل الروايات ستون

قوله : (حول المدينة) أراد^(١) بذلك فى حواله وفى جانب منها ، فإن الخندق لم يحفر حول المدينة بل حول الجيش ، غير أنهم كانوا على قرب من المدينة نحواً من ثلاثة أميال ، فعبّر عنه بقول حول المدينة فليحفظ .

قوله : (قتل أخوها ممي) ويكن^(٢) أن تكون أم سليم خليفة من أخيها على إبله وأولاده بعد خروجه إلى القتال فيكون إيراد الرواية ههنا لذلك .

وسبعون وتسعون وتسع وتسعون ومائة ، والجمع بينها أن الستين كن حراراً ، وما زاد عليهن كن سرارى ، وأما السبعون فللمبالغة ، وأما التسعون والمائة فكأن دون المائة وفوق التسعين ، فن قال تسعون ألفى الكسر ، ومن قال مائة جيرة ، وأما قول بعض الشراح : ليس فى ذكر القليل نفي الكثير فليس بكاف فى هذا المقام ، وقد حكى وهب بن منبه فى المبتدأ أنه كان لسليمان ألف امرأة : ثلاث مائة مهيبة وسبع مائة سرية ، ونحوه مما أخرجه الحاكم فى المستدرک عن محمد بن كعب قال : بلغنا أنه كان لسليمان ألف بيت من فوارير على الخشب ، فيها ثلاث مائة صريحة وسبع مائة سرية ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) وهذا ظاهر ، فإن الخندق كان بين المسكرين ، عسكر الكفار وعسكر المسلمين ، قال صاحب الخنيس عن خلاصة الوفاء : كان أحد جانبي المدينة عورة ومائر جوانبها مشتبكة بالبيان والتخيل لا يتمكن العدو منها ، فاختر ذلك الجانب المكشوف للخندق وجعل معسكره تحت جبل سلع والخندق بيده وبين المشركين ، ثم بسط فى طوله ثم قال : والحاصل أن الخندق كان شامى المدينة من طرف الحرة الشرقية إلى طرف الغربية ، انتهى مختصراً ، وفى معجم البلدان ، سلع جبل بسوق المدينة ، وقال الأزهري : موضع بقرب المدينة ، اهـ ١٢ .

(٢) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى مناسبة الحديث بالترجمة ، فإن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « فضل من جهز غازياً أو خلفه بخير » قال الحافظ : قال ابن المنير مطابقة الحديث للترجمة من جهة قوله « أو خلفه فى أهله »

لأن ذلك أعم من أن يكون في حياته أو بعد موته ، والنبي ﷺ كان يحبر قلب أم سليم بزيارتها ، ويعمل ذلك بأن أخاها قتل معه ، ففيه أنه خلفه في أهله بخير بعد وفاته ، وذلك من حين عهده ﷺ ، اه . وذكره العيني بلفظ قيل ، ثم قال : لا يخلو هذا عن بعض التكلف ولكن له وجه أقرب من هذا وهو أن تجهيز الغازی ونظره في أهله من غاية الإكرام للغازی ، وقد حث النبي ﷺ على ذلك حتى أنه أكرمه بعد موته حيث كان يدخل بيت أم سليم لأجل قتل أخيها وهو غاز فكذا ينزه بهذا على أن إكرام أهل الغازی الميت مرغوب فيه مع الاجر ، فإذا كان في إكرام أهل الغازی الميت هكذا ففي إكرام الغازی الحي بطريق الأولى ، اه . وقال القسطلاني : مطابقة الحديث للترجمة من حيث أنه ﷺ خلف أخاها في أهله بخير بعد وفاته ، وحين العهد من الإيمان ، وكفى بحبر الحاطر والتودد خيراً لاسيما من سيد الخلق ﷺ ، اه .

ثم قال الكرماني : فإن قلت كيف صار قتل الأخ سبباً للدخول على الأجنبية ، قلت : لم تكن أجنبية ، كانت خالة لرسول الله ﷺ من الرضاة ، وقيل من النسب ، فالمحرمة كانت سبباً لجواز الدخول ، والقتل سبباً لوقوعه ، وكان لها أخوان : حرام وسليم بضم المهملة ابنا ملحان وقتلا جميعاً يوم بدر معونة شهيدين ، اه . وقال الحافظ : قوله « قتل أخوها معي » هذه الالة أولى من قول من قال : إنما كان يدخل عليها لأنهم كانوا محرمين له ، والمراد بقوله أخوها : حرام بن ملحان الذي تقدم ذكره في باب من ينكح في سبيل الله ، وستأتي قصة قتله في غزوة بدر معونة من كتاب المغازی ، والمراد بقوله « معي » أي مع عسكري أو على أمرى وفي طاعتي ، لأن النبي ﷺ لم يشهد بدر معونة ، وإنما أمرهم بالذهاب إليها ، وغفل القرطبي فقال : قتل أخوها معه في بعض حروبه وأظنه يوم أحد ولم يصب في ظنه ، وقوله « لم يدخل بيتاً غير بيت أم سليم » قال الحميدي : لعله أراد على الدوام ، وإلا فقد تقدم أنه كان

قوله : (وقد حسر عن نخذه) وقد علم ذلك بإخباره لأنه رآه (١) حاسر أنخذه .

قوله : (وهو يتخط) ليكون أنظف (٢) وأزكى عند لقاء ربه تبارك وتعالى ،

يدخل على أم حرام ، وقال ابن التين أنه كان يكثر الدخول على أم سليم ، وإلا فقد دخل على أختها أم حرام ، ولعلها أى أم سليم كانت شقيقة المقتول ، أو وجدت عليه أكثر من أم حرام ، قال الحافظ : لا حاجة إلى هذا التأويل فإن بيت أم حرام وأم سليم واحد ولا مانع أن تكون الاختان في بيت واحد كبير لكل منهما فيه منزل ، فاسب تارة إلى هذه وتارة إلى هذه ، ١٢٥ .

(١) هذا توجيه للرواية على مسلك الجمهور ، فإن الفخذ عورة في الراجح عن الأئمة الأربعة ، بخلاف الظاهرية فإن الفخذ ليس بعورة عندهم وهو إحدى الروايتين عن مالك وأحمد وإليه ميل البخارى كما تقدم مبسوطا في « باب ما يستر من العورة » ، فإن كان مسلك ثابت رضى الله عنه موافقا للظاهرية فلا حاجة إلى التوجيه ، وفي تقرير مولانا حسين على قال (أنس ثابت بن قيس) أتى على بابيه (فقال) أى قائما على الباب (ثم جاء) ثابت إلى الباب (فجلس) ساعة ثم ذهب مع أنس إلى الجهاد (فذكر) أنس (انكشافا) أى كنا من الراجلين وانكشفت الفرس من قبلنا ، فأشار إلى هذه (وقال هكذا عن وجوهنا) ، ١٢٥ .

(٢) ويؤيد ذلك ما في العيني برواية الطبرانى عن حماد بن سلمة عن ثابت بن قيس : « جاء يوم اليمامة وقد تحط ونشر أكفانه » الحديث ، وقال أيضا فيما يستفاد من الحديث فيه أن التطيب للموت سنة من أجل مباشرة الملائكة لليت ، ١٥٠ . وقال الحافظ : قوله رواه حماد بن سلمة ، كذا قال . وكأنه أشار إلى أصل الحديث ، وإلا فرواية حماد آتم من رواية موسى بن أنس ، وقد أخرجه ابن سعد والطبرانى والحاكم من طرق عنه ، ولفظه « ان ثابت بن قيس جاء يوم اليمامة وقد تحط ولبس ثوبين أبيضين يكفن فيهما » الحديث ، وفيه : « فقاتل حتى قتل » قال المهلب وغيره فيه جواز استهلاك النفس في الجهاد وترك الأخذ بالرخصة والتهيئة للموت بالتحط

وفي الحديث ومرد القصة وإرجاع الضمائر خفاء^(١) فليتأمل .

والتكفين ، اه . وقال صاحب الفيض : كان من دأب السلف أنهم إذا تهيأوا للقتال حنطوا مخافة أن تتغير أجسادهم بعد القتل ، لأن الألوان أو ان الحرب وقد يتأخر فيه الدفن ، وكان أهل مصر يطلون أجسادهم ببعض الأدوية فلم تكن تفسد أجسادهم إلى مدة طويلة حتى وجدت أجساد بعضهم بعد قرون كما دفنت ثم فقدت تلك الأدوية وبقي استعمال الحنوط ، اه . وقال الحافظ ، باب التحنط عند القتال ، أى استعمال الحنوط وهو ما يطيب به الميت ، وقد تقدم بيانه في كتاب الجنائز ، اه . وأشار بذلك إلى ما تقدم في كتاب الجنائز من د باب الحنوط للميت ، وقال القسطلاني فيه : قال الأزهري : يدخل فيه الكافور والصندل الأحمر والأبيض ، وقال غيره : الحنوط ما يخلط من الطيب للوقاية خاصة ولا يقال لطيب الأحياء حنوط ، اه .

(١) وهو كذلك فإن بعضها يرجع إلى موسى وبعضها إلى أنس وبعضها إلى ثابت ، يظهر ذلك من التأمل في الرواية ، ويوم اليمامة معروف ، قال العيني : اليمامة بفتح الياء وتخفيف الميم مدينة من اليمن على مرحلتين من الطائف ، ويوم اليمامة هو اليوم الذي كانت فيه الوقعة بين المسلمين وبين بني حنيفة أصحاب مسيلة الكذاب ، وكانت في ربيع الأول من سنة اثنتي عشرة من الهجرة في خلافة الصديق رضى الله تعالى عنه ، قتل فيها جماعة من المسلمين ، وهم أربعائة وخمسون من حملة القرآن ومن الصحابة منهم ثابت بن قيس وكانت معه راية الأنصار ، وكان رأس العسكر خالد بن الوليد ، وكان بنو حنيفة نحرأ من أربعين ألفاً ، قتل منهم نحو من أحد وعشرين ألفاً فيهم مسيلة الكذاب قتله وحشى قاتل حمزة رضى الله عنهما ، انتهى مختصراً ، ومن الغرائب في هذه القصة ما قال الكرمانى : قاتل ثابت حتى قتل ، وكان عليه درع نفيسة فر عليه رجل من المسلمين فأخذها فرآه بعض الصحابة في المنام فقال له : إني أوصيك بوصية فلا تضيعها ، إني لما قتلت أخذ رجل درعى ومنزله في أقصى الناس وعند خبائه فرس وقد كفا على الدرع برمة وفوق البرمة رحل ،

قوله : (فقال الزبير أنا) وإنما لم يجبه ^(١) أحد من القوم لأنهم أحبوا صحبة ﷺ على ما يحرزونه من الفضل في الطليعة ، ويمكن أن يكون من حضر من الصحابة قد قصد الانتداب في كل مرة ، إلا أنهم لما رأوا الزبير قد تبادر الجواب

فانت خالداً وهو كان أمير المسكر وقل له يأخذ درعى منه ، وإذا قدمت المدينة قتل خليفة رسول الله ﷺ يعنى أبا بكر : إن على من الدين كذا وكذا ، وفلان من رقيق عتيق ، فأنى الرجل خالداً فأخبره فبعث إلى الدرع فأنى بها وحدث أبا بكر فأجاز وصيته ، ولا يعلم أحد أجيزت وصيته بعد موته غير ثابت وهو من الغرائب ، اهـ . وقال الحافظ : وقد أخرج ابن سعد والطبرانى والحاكم من طرق عنه « أن ثابت بن قيس جاء يوم اليمامة وقد تحنط ، الحديث ، وفيه : « فقاتل حتى قتل ، وكان درعه قد سرقت فرآه رجل فيما يرى النائم فقال : إنها في قدر تحت لكاف بمكان كذا فأوصاه بوصايا فوجدوا الدرع كما قال وأنفذوا وصاياه ، وأخرج الحاكم قصة الدرع والوصية مطولة من وجه آخر عن بنت ثابت بن قيس ، وفيها أنه أوصى بعنق بعض رقيقه ، وسمى الواقدى في كتاب الردة من وجه آخر من أوصى بعتقه وهم سعد وسالم ، وأفاد الواقدى أن رأتى المنام هو بلال المؤذن ، اهـ ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الإيراد والجواب ، ولم يتعرض لذلك الشراح ، نعم تعرضوا ههنا لإشكال آخر ، وهو ما في العيني عن التوضيح أنه وقع ههنا أن الذى توجه إلى كشف بنى قريظة الزبير بن العوام ، والمشهور كما قاله شيخنا فتح الدين اليعمرى أن الذى توجه لىأتى بخبر القوم حذيفة بن اليمان ، كما روينا عنه من طريق ابن إسحق وغيره قال : يعنى رسول الله ﷺ « من رجل يقوم فينظر لنا ما فعل القوم ثم يرجع ؟ فشرط له رسول الله ﷺ الرجعة أسأل الله أن يجعله رفيق فى الجنة ، فقام رجل من شدة الخوف والجزع والبرد ، فلما لم يقم أحد دعائى فقال يا حذيفة : اذهب وادخل فى القوم ، وذكر الحديث ، وذكر ابن عيينة

سكتوا ، مع أن جميع الصحابة رضى الله تعالى عنهم لم يكونوا إذ ذاك بين يديه ، فإن الحاضر إذ ذاك والمحاطب بهذا الخطاب لعله لم يكن إلا بعض منهم لا كلهم

وغيره خروج حذيفة إلى المشركين ومشقة ذلك عليه إلى أن قال عليه الصلاة والسلام : « قم يحفظك الله من أمامك ومن خلفك وعن يمينك وعن شمالك حتى ترجع إلينا ، فقام حذيفة مستبشراً بدعاء رسول الله ﷺ كأنه احتمل احتمالاً فاشق عليه شيء مما كان فيه ، والله أعلم بحقيقة الحال ، اه . ولم يتعرض للجواب عن ذلك ، وأجاب عنه القسطلاني نقلاً عن الحافظ إذ قال : وقد استشكل ذكر الزبير ههنا فقال ابن الملقن في التوضيح : المشهور كما قاله شيخنا فتح الدين إن الذي توجه ليأتى بخبر القوم حذيفة ابن اليمان ، قال الحافظ ابن حجر : وهذا الحصر مردود ، فإن القصة التي ذهب لكشفها غير القصة التي ذهب حذيفة لكشفها ، فقصة الزبير كانت لكشف خبر بنى قريظة ، هل نقضوا العهد الذي كان بينه وبين المسلمين ووافقوا قريشاً على محاربة المسلمين ؟ وقصة حذيفة كانت لما اشتد الحصار على المسلمين بالحنديق وتمالأت عليهم الطوائف ، ثم وقع بين الأحزاب الاختلاف وحذرت كل طائفة من الأخرى ، وأرسل الله عليهم الريح واشتد البرد تلك الليلة ، فانتدب عليه صلاة والسلام من يأتيه بخبر قريش ، فانتدب له حذيفة بعد تكراره طلب ذلك ، اه . زاد الحافظ في الفتح : وقصته في ذلك مشهورة لما دخل بين قريش في الليل وعرف قصتهم ورجع وقد اشتد عليه البرد فغطاه النبي ﷺ حتى دفى ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الظاهر من حديث الباب أن ندبه ﷺ وانتداب زبير ثلاث مرات في وقت واحد ليس كذلك ، بل كان ذلك في ثلاث مواضع ، قال الحافظ في رواية وهب بن كيسان عن جابر : « لما اشتد الأمر يوم بنى قريظة قال رسول الله ﷺ : من يأتينا بخبرهم ، الحديث ، وفيه أن الزبير توجه إلى ذلك ثلاث مرات ، اه . وفي العيني وعند النسائي : قال وهب بن كيسان « أشهد لسمعت جابراً يقول : لما اشتد الأمر يوم بنى قريظة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه

وهو الظاهر ، فلا يرد أن الصحابة^(١) مع ما لهم من بذل النفوس والارواح عليه ﷺ ، كيف سكتوا عن إجابة ندائه ﷺ .

وآلوا أصحابه وسلم: من يأتينا بخبرهم؟ فلم يذهب أحد ، فذهب الزبير فجاء بخبرهم ، ثم اشتد الأمر أيضاً فقال النبي ﷺ: من يأتينا بخبرهم؟ فلم يذهب أحد ، فذهب الزبير فجاء بخبرهم ، ثم اشتد الأمر أيضاً فقال النبي ﷺ: إن لكل نبي حوارى وإن الزبير حوارى ، اه . قال القسطلاني: وفيه أن الزبير توجه إليهم ثلاث مرات ، اه . بما يجب التذية عليه أن الإمام البخارى ترجم على حديث جابر بترجمتين: لإحداهما . باب فضل الطليعة ، وغرضه ومناسبته للحديث ظاهر ، قال الحافظ: في حديث صالح الحديدي الطويل: فيه استحباب تقديم الطلائع والعيون بين يدي الجيش ، والأخذ بالحزم في أمر العدو لئلا ينالوا غرة المسلمين ، اه . والثانية . باب هل يبعث الطليعة وحده ، وقالت الشراح فيه جواز سفر الرجل وحده ، وسيبوب البخارى لهذا المعنى ترجمة مستقلة بباب السير وحده ، ويذكر فيه حديثين متعارضين ، والأوجه عندي في الفرق بين الترحمتين أن مبنى الطليعة على السر والإخفاء لأنها تبعث إلى العدو للتجسس والاطلاع على أحواله ، ولذا قال ابن المنير: السير مصلحة الحرب أخص من السفر ، فيؤخذ من حديث جابر جواز السفر منفرداً للضرورة والمصلحة التي لا تنتظم إلا بالانفراد كإرسال الجاسوس ، اه . قلت: ولذا لم يذكر في هذا الباب إلا حديث جابر الدال على الجواز ولم يذكر حديث المنع ، لكنه به بقوله هل على الأمن من الموانع ، قال العيني: حمل الطبرى الحديث على جواز السفر للرجل الواحد إذا كان لا يهوله هول ، وإلا فممنوع من السفر وحده خشية على عقله أو يموت فلا يدري خبره أحد ، كما قال عمر رضي الله تعالى عنه: أرأيتم إذا سافر وحده فمات من أسأل عنه ، قال: ويحتمل أن يكون النهى عن السفر وحده نهى تأديب وإرشاد إلى ما هو الأولى ، اه . قلت: وينحو هذه الوجوه جمع بين الحديثين المتعارضين الآتين في باب السير وحده ١٢ .

(١) فإنهم رضي الله تعالى عنهم ذهبوا للتجسس ، وفي الطلائع في مواضع

(باب الجهاد ماض مع البر والفاجر)

ودلالة (١) الرواية عليه من حيث أن الجهاد لما كان ماضياً إلى يوم القيامة ،

كثيرة . قال الحافظ في الفتح : وقد وقع في كتب المغازي بعث كل من حذيفة ونعيم بن مسعود وعبدالله بن أنيس وخوات بن جبير وعمرو بن أمية وسالم بن عمير وبسبة في عدة مواطن وبعضها في الصحيح ، اهـ . وفي الإصابة : بسبة بن عمرو الجهني بموحدين مفتوحين بينهما مهمة ساكنة ثم مهمة مفتوحة ، ويقال له بسبس بغير هاء ، وهو قول ابن إسحق وغيره ، .شهد بدرأ باتفاق ، وقع ذكره في صحيح مسلم من حديث أنس قال : « بعث رسول الله ﷺ بسبة عيناً ينظر ما صنعت عبر أبي سفيان ، الحديث في وقعة بدر ، وحكى عياض أنه في مسلم بموحدة مصغراً ، ورواه أبو داود ووقع عنده بسيسة بصيغة التصغير ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : قوله « باب الجهاد ماض إلخ » ، هذه الترجمة لفظ حديث أخرجه بنحوه أبو داود وأبو يعلى مرفوعاً وموقوفاً عن أبي هريرة رضي الله عنه ولا بأس بروايته ، إلا أن مكحولاً لم يسمع من أبي هريرة ، وفي الباب عن أنس ، أخرجه أبو داود أيضاً وفي إسناده ضعف ، وقوله « لقول النبي ﷺ : الخيل معقود إلخ » ، سبقه إلى الاستدلال بهذا الإمام أحمد ، لأنه ﷺ ذكر بقاء الخير في نواصي الخيل إلى يوم القيامة ، وفسره بالأجر والمغنم ، والمغنم المقترن بالأجر إنما يكون من الخيل بالجهاد ، ولم يقيد ذلك بما إذا كان الإمام عادلاً فدل على أن لافرق في حصول هذا الفضل بين أن يكون الفرو مع الإمام العادل أو الجائر ، وفي الحديث بشرى بقاء الإسلام وأهله إلى يوم القيامة ، لأن من لازم بقاء الجهاد بقاء المجاهدين وهم المسلمون ، وزوى حديث « الخيل معقود في نواصيها الخير ، جمع من الصحابة فذكر عشرين من أسماء الصحابة مع تخرج رواياتهم ، وما حكى عن الإمام أحمد رحمه الله حكاه عنه الترمذي أيضاً إذ قال بعد

ومن المعلوم^(١) أن الناس إلى يوم القيامة ليس جميعهم باراً ، فلم يكن معنى الجهاد إلى يوم القيامة إلا وهو جائز مع البر والفاجر .

(باب الركوب على دابة صعبة^(٢))

حديث الباب : قال أحمد بن حنبل : وفقه هذا الحديث أن الجهاد مع كل إمام إلى يوم القيامة ، اهـ . وحديث أبي داود الذي أشار إليه الحافظ أخرجه في « باب الفزو مع أئمة الجور » بسنده إلى مكحول عن أبي هريرة : « الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برأ كان أو فاجراً ، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برأ كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر ، الحديث » ، وأخرج بسنده عن أنس مرفوعاً : ثلاث من أصل الإيمان ، الحديث ، وفيه : « الجهاد ماض منذ بعثنى الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يظله جور جائر ولا عدل عادل » ، ١٢ ،

(١) فقد ورد الأخبار بذلك في روايات كثيرة منها ما في المشكاة برواية مسلم عن أم سلمة مرفوعاً : « يكون عليكم أمراء تعرفون وتكفرون ، فمن أنكر فقد برى » ، ومن كره فقد سلم ، الحديث ، وبرواية الشيخين عن ابن مسعود مرفوعاً : « لأنكم سترون بعدى أثره وأموراً تكفرونها » ، الحديث ، وبرواية الترمذي والنسائي عن كعب بن عجرة مرفوعاً قال : « أمراء سيكونون من بعدى » ، من دخل عليهم فصدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم فليسوا مني ولست منهم ولن يردوا على الخوض ، وبرواية أبي داود عن أبي ذر مرفوعاً : « كيف أتم وأئمة من بعدى يستأثرون بهذا القى » ، الحديث ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة في هذا الباب ١٢ .

(٢) قال الحافظ : الصعبة بسكون العين أى الشديدة ، والفحولة بالغاء والمهمله والثاء فيه لتأكيد الجمع ، كما جوزه الكرمانى ، وأخذ المصنف ركوب الصعبة من ركوب الفحل ، لأنه في الغالب أصعب ممارسة من الأثني ، وأخذ كونه خلا من ذكره بضمير الذكر ، وقال ابن المنير : هو استدلال ضعيف لأن العود يصح على

اللفظ ولفظ الفرس مذكر وإن كان يقع على المؤنث ، وعكسه الجماعة فيجوز إعادة الضمير على اللفظ وعلى المعنى ، قال : وليس في حديث الباب ما يذل على تفضيل الفحولة ، إلا أن تقول أئني عليه الرسول وسكت على الأئني فثبت التفضيل بذلك ، وقال ابن بطال : معلوم أن المدينة لم تخل عن إناث الخيل ، ولم ينقل عن النبي ﷺ ولا جملة من أصحابه أنهم ركبوا غير الفحول إلا ما ذكر عن سعد بن أبي وقاص ، كذا قال وهو محل توقف ، وقد روى الدارقطني أن فرس المقداد كان أئني ، وقوله « أجزأ » بهمز من الجراءة ، وبغير همز من الجري ، وأجسر بالجيم والمهملة من الجسارة ، وحذف المفضل عليه اكتفاء بالسياق أى من الإناث أو المخصية ، وروى أبو عبيدة في كتاب الخيل عن عبد الله بن محيريز نحو هذا الأثر ، وزاد وكانوا يستحبون إناث الخيل في الغارات والبيات ، وروى الوليد بن مسلم في الجهاد له من طريق عبادة بن نسي وابن محيريز أنهم كانوا يستحبون إناث الخيل في الغارات والبيات ولما خفي من أمور الحرب ، ويستحبون الفحول في الصفوف والحصون ولما ظهر من أمور الحرب ، وروى عن خالد بن الوليد أنه كان لا يقاتل إلا على أئني لأنها تدفع البول وهو أقل صهيلاً ، والفعل يحبه في جريه حتى ينفق ويؤذى بصهيله ، اهـ . وقال القسطلاني : قال ابن المنير : لا دليل في لفظ الفرس في الحديث لما ترجم له أى الفحولة من الخيل ، لأن الفرس يتناول الفعل والأئني ، وإنما الحصان يخص الفعل ، إلا أن يستدل عليه بمود ضمير المذكر في قوله : وإن وجدناه ، وهو استدلال ضعيف أيضاً ، لأن العود يصح على اللفظ كما يصح على المعنى ، ولفظ الفرس مذكر وإن كان يقع على المؤنث ، عكس لفظ الجماعة فإنه مؤنث لكنه يقع على المذكر ، فيجوز إعادة الضمير على اللفظ وعلى المعنى ، إلا أنهم قالوا في تصغير الفرس للذكر فريس ، وفي الأئني فريسة ، فاتبعوا المعنى لا اللفظ وهذا يقوى استدلاله ، قال في المصابيح لا يقويه بوجه فتأمله تجده كما قلنا انتهى مختصراً . قلت : والآن أرجه عند هذا العبد الضعيف أن الاستدلال بقوله لو وجدناه بجرراً كما سيأتي قريباً ١٢ .

ودلالة (١) الرواية على هذا المعنى من حيث أن الدابة الصعبة كما تنحل بالسير وقطع المسافة ، فكذلك القطوف البطيء المشى ، فلما جاز الركوب عليه جاز على الصعبة أيضاً ، والاستدلال على ركوب الفحولة من حيث إطلاق اللفظة أو تذكيرها (*)

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره المميز أنه حل ترجمة البخارى على بيان جواز الركوب على الصعبة ، وعليه حمل العلامة العيني إذ قال : هذا باب في بيان مشروعية الركوب على الدابة الصعبة ، واستدل الشيخ على ذلك ببطوء سير فرس أبي طلحة وكان كذلك في أول الحال كما سيأتى قريباً في د باب الفرس القطوف ، بلفظ كان يقطف أو كان فيه قطاف ، وسيأتى في د باب السرعة والركض في الفرع ، بلفظ فرساً لأبي طلحة بطيئاً ، قال الحافظ : القطوف : البطيء المشى ، وقال أبو زيد وغيره : القطوف من الدواب المقارب الخطو ، وقيل الضيق المشى ، اهـ . والأوجه عند هذا البعد الضعيف المعترف بالتقصيرات أن غرض الإمام البخارى بهذه الترجمة ترغيب الركوب على الدابة الصعبة والفحولة كما يدل عليه أثر راشد بن سعد : كان السلف يستحبون الفحولة ، ودلالة الرواية عليه بما صار حال فرس أبي طلحة بعد ركوبه ﷺ حتى قال د وجدناه لبحراً ، وبهذا اللفظ استدلل البخارى على الترجمة ، وسيأتى في د باب الفرس القطوف ، بلفظ : ركب النبي ﷺ فرساً لأبي طلحة كان يقطف أو كان فيه قطاف ، فلما رجع قال : وجدنا فرسكم هذا ببحراً ، فكان بعد ذلك لا يجارى ، قال الحافظ : زاد في نسخة الصغاني : قال أبو عبد الله أى لا يسابق ، لأنه لا يسبق في الجرى ، وفيه بركة النبي ﷺ لكونه ركب ما كان بطيئاً فصار سابقاً ، وسيأتى في رواية ابن سيرين أى في د باب السرعة والركض ، فمما سبق بعد ذلك اليوم ، اهـ . ووجه أفضلية الركوب على الدابة الصعبة أنه دليل على مهارة الراكب بالركوب وتدريبه على الفروسية البالغة ، فإن الركوب عليه لا يستطيعه إلا من أحكم الركوب ، ولاجل ذلك كان عمر رضى الله تعالى عنه يأمر بقطع الركب ، وإليه أشار البخارى كما سيأتى قريباً في باب ركوب الفرس العرى ١٢ .

(باب سهام الفرس ("إلخ))

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب لأنه قدم الكلام عليه في تقريره، الترمذى وأبى داود، وهو دأبه في هذا التقرير أنه لا يتكلم فيه على ما تكلم عليه في تقرير الترمذى أو أبى داود. والخلاف في ذلك مشهور من أن للفرس سهماً واحداً عند الإمام الأعظم، وعند صاحبيه والأئمة الثلاثة الباقية للفرس سهمان، وزدت هذا القول للتنبيه على قول مالك والإشارة إلى الخلاف في ذلك، أما قوله يسهم للخيول والبراذين فالمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز، فبقول مالك قال الشافعى رحمه الله، والخفصة إن سهم الخيل والبراذين سواء، وعن أحمد في ذلك ثلاث روايات، إحداها موافقة للجمهور، والثانية أن للبرذون سهماً واحداً، قال الخليل: تواترت الروايات عن أبى عبد الله في سهام البرذون أنه سهم واحد، وحكى عنه رواية ثالثة: أن البراذين إن أدركت إدراك العراب أسهم لها مثل الفرس العربى وإلا فلا، والبسط في الأوجز، والمسألة الثانية ما قاله: لا يسهم لأكثر من فرس، بسط الكلام على ذلك أيضاً في الأوجز بما لا مزيد عليه، قال الحافظ: قوله: لا يسهم لأكثر من فرس، هو بقية كلام مالك، وهو قول الجمهور، وقال الليث وأبو يوسف وأحمد وإسحق: يسهم لفرسين لا لأكثر، قال القرطبى: لم يقل أحد لأنه يسهم لأكثر من فرسين إلا ما روى عن سليمان بن موسى أنه يسهم لكل فرس سهماً بالغاً ما بلغت ولصاحبه سهماً، اهـ. وفي الأوجز وبقول مالك: قال أبو حنيفة والشافعى ومحمد وأهل الظاهر، وذلك لأنه إنما يسهم لفرس يركبه فارس، وأما فرس لا يركبه فلا منفعة فيه، وهذا الفارس لا يمكن أن يقاتل على اثنين منهما في وقت واحد، فوجب أن لا يسهم إلا لفرس واحد، كذا في المتن، انتهى مختصراً من الأوجز ١٢.

(باب جهاد النساء)

ما هو ؟ أو المعنى بيان (١) جوازه . ودلالة الروایتین علیہ ظاهرة لأن النبي ﷺ لم ينكر على السائلة سؤاها ، فكان تقريراً لجوازه لمن ، غير أنه مشروط بعدم القتة .

قوله : (قال أنس فتزوجت عبادة) ولا بد من حل (٢) لإحدى الروایتین علی الأخرى ، فإما أن يقال معنى قوله فتزوجت ، فقد كانت تزوجت قبل ذلك ،

(١) قال الحافظ : قال ابن بطلان : دل حديث عائشة على أن الجهاد غير واجب على النساء ، ولكن ليس في قوله : « جهادكن الحج » ، أنه ليس لمن أن يتطعن بالجهاد ، وإنما لم يكن عليهن واجباً لما فيه من مغايرة المطلوب منهن من الستر ومجانبة الرجال ، فلذلك كان الحج أفضل لمن من الجهاد ، وقد لمح البخاري بذلك في إيراد الترجمة بجملة وتقييها بالتراجم المصرحة بخروج النساء إلى الجهاد ، اهـ . وهكذا في المعنى ، وزاد : ليس للمرأة أفضل من الاستتار وترك مباشرة الرجال بغير قتال ، فكيف في حال القتال التي هي أصعب ، والحج يمكنهن فيه مجانبة الرجال والاستتار عنهن فلذلك كان أفضل لمن من الجهاد ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « قال أنس فتزوجت عبادة بن الصامت » ، ظاهره أنها تزوجته بعد هذه المقالة ، ووقع في رواية إسحق عن أنس في أول الجهاد بلفظ : « وكانت أم حرام تحت عبادة بن الصامت فدخل عليها رسول الله ﷺ » ، وظاهره أنها كانت حينئذ زوجته ، فإما أن يحمل على أنها كانت زوجته ثم طلقها ثم راجعها بعد ذلك ، وهذا جواب ابن التين ، وإما أن يحمل قوله في رواية إسحق « وكانت تحت عبادة » جملة معترضة أراد الراوي وصفها به غير مقيد بحال من الأحوال ، وظهر من رواية غيره أنه إنما تزوجها بعد ذلك ، وهذا الثاني أولى لموافقة محمد بن يحيى ابن حبان عن أنس على أن عبادة تزوجها بعد ذلك ، كما سيأتي بعد اثني عشر باباً ، اهـ .

أو المعنى كما قال (١) المحشى .

قوله : (قال أبو عبد الله تفرغ تخيط (٢)) ولعل الوجه في تفسيره بذلك أنه

قلت : وأشار الحافظ بذلك إلى ما سيأتى في « باب ركوب البحر » من رواية ابن حبان عن أنس بلفظ « فتزوج بها عبادة » الحديث ١٢ .

(١) فإنه ذكر ما تقدم من كلام الحافظ ابن حجر مختصراً ، وبسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وبسط فيه أيضاً الكلام على عدة أبحاث في هذا الحديث .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى ترجم على حديث الباب بـ « غزوة المرأة في البحر » ولم يتعرض الشراح لغرض الإمام البخارى بهذه الترجمة ، والأوجه عندى أن الإمام أشار بذلك إلى الاختلاف في ذلك ، والمعروف عن الإمام مالك المنع للمرأة مطلقاً ، بسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وفيه في الحديث جواز ركوب البحر المملح للغزو ، وكان عمر رضى الله عنه يمنع منه ، ثم أذن فيه عثمان ، ثم منع منه عمر بن عبدالعزيز ، ثم أذن فيه من بعده واستقر الأمر عليه ، ونقل عن عمر أنه إنما منع عن ركوبه لغير الحج والعمرة ، ونقل ابن عبد البر أنه يحرم ركوبه عند ارتجاعه اتفاقاً ، وكره مالك ركوب النساء البحر لما يخشى من إطلاعهن على عورات الرجال فيه ، إذ يتعسر الاحتراز من ذلك ، وخص أصحابه ذلك بالسفن الصغار ، وأما الكبار التى يمكنهن فيها من الاستتار بأماكن تخصن فلا حرج فيه ، وقال ابن عبد البر في التمهيد : كان مالك يكره للمرأة الحج في البحر فهو للجهاد أكره ، وقال بعض أصحابنا من أهل البصرة ، إنما كره مالك ذلك لأن السفن بالحجاز صغار والنساء لا يقدرن على الاستتار عند الحلاء لضيقها وتراحم الناس فيها ، وكان الطريق من المدينة إلى مكة على البر ممكناً فلذا كره ذلك مالك ، أما السفن الكبار نحو سفن أهل البصرة فليس بذلك بأس ، انتهى مختصراً من الأوجز ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « تفرغ » بفتح أوله وسكون الزاى وكسر الفاء أى

حمل الحمل المذكور بقوله تزفر على الحمل لا لأجل السقي وهي مملوءة ، بل لأجل خيطلها وهي فارغة منخرقة ، والقوم حملوا تفسيره على الخطأ (١) والله أعلم ، وقوله : « ونرد القتلى ، ولا يبعد (٢) حمله على الحقيقة لأن الاشتغال بالدفن كان محلاً بالقتال

تحمل وزنا ومعنى ، وقوله « تزفر » تحيط ، كذا في رواية المستمل وحده ، وتعقب بأن ذلك لا يعرف في اللغة وإنما الزفر الحمل وهو بوزنه ومعناه ، قال الخليل : زفر بالحمل زفراً نهض به ، ووقع عند أبي نعيم في المستخرج بعد أن أخرجه من طريق عبد الله بن وهب عن يونس قال عبد الله تزفر تحمل ، وقال أبو صالح كاتب الليث : تزفر تحرز ، فلعل هذا مستند البخارى في تفسيره ، ١٢٥١ .

(١) ولذا عده شيخنا في أوامم البخارى كما تقدم في مقدمة اللامع ، وتقدم قريباً عن الحافظ أن ذلك لا يعرف في اللغة ، وقال القسطلاني : قال عياض هذا غير معروف في اللغة ، ولعل البخارى تبع في ذلك ما روى عن أبي صالح كاتب الليث ، ١٢٥١ .

(٢) ويشكل على حمله على الظاهر ما في المشكاة برواية أحمد والترمذى وأبي داود والنسائي والدارى ، واللفظ للترمذى عن جابر رضى الله عنه قال : لما كان يوم أحد جاءت عمتى بأبي أئدفة في مقابرنا ، فنادى نادى رسول الله ﷺ : ردوا القتلى إلى مضاجعهم ، قال القارى : ولفظ الترمذى وقد صححه عن جابر « أمرنا رسول الله ﷺ بقتلى أحد أن يردوا إلى مضاجعهم » ، ١٥٠ . فالوجه عند هذا العبد الضعيف أن يراد برد القتلى ردم من المعركة إلى قبورهم ، ويؤيد ذلك ما في القسطلاني ، قال السفاقي : كانوا يوم أحد يجعلون الرجلين والثلاثة من الشهداء على ذابة وتردم النساء إلى موضع قبورهم ، ١٥٠ . وحكاه العيني عن ابن التين ، ويشكل عليه أيضاً ما في رواية الباب من لفظ « نرد القتلى إلى المدينة » ، لكن قال القسطلاني : سقط قوله إلى المدينة لأبي ذر ويمكن التفسير عنه بأن يقال إن قوله إلى المدينة متعلق بالجرحى دون القتلى كما تقدم التوجيه من نحو ذلك في باب القضاء واللعان

أو المعنى الجريح^(١) القريب بالموت ، فأما من كان جرحه مثثلة الاندمال على قرب أبقى هناك ليقا تل بعد صحته .

قوله : (فوضع نصل سيفه بالأرض) أراد بالنصل (٢) ههنا مقبضه أو كل السيف مجازاً وإلا فالنصل حديدة السيف (٣) ما لم يكن له مقبض .

بين الرجال والنساء في المسجد ، إذ قالوا : إن قوله بين الرجال والنساء حشو ، لأن اللعان لا يكون إلا بينهما ، والأوجه عندي أن هذا اللفظ يتعلق بالقضاء لا اللعان كما تقدم ، أو يقال : إن حديث الربيع محمول على أول الأمر قبل منعه ﷺ ، ففي النساء عن جابر : أن النبي ﷺ أمر بقتل أحد أن يردوا إلى مصارعهم وكانوا قد نقلوا إلى المدينة ١٢ .

(١) أي المراد بالقتل الجريح القريب لمخ ، ويشكل عليه أيضاً ذكر الجرحى مع القتلى في الرواية ، اللهم إلا أن يقال إن المراد بالجرحى في الحديث غير الذي أفاده الشيخ ، أي غير القريب بالموت ، والمراد بردهم ردهم إلى خيامهم ١٢ .

(٢) احتاج الشيخ إلى التوجيه لأن نصل السيف هو حديدته كما في المجمع عن النهاية أنه حديدة السيف ، وفيه : فوضع نصال سيفه أي مقبضه بالأرض أي ملتصقاً بها أو الباء ظرفية ، اهـ . وما أفاده من قوله : د أو كل السيف ، يؤيده ما سيأتي في المغازي في غزوة خيبر من لفظ د فوضع سيفه بالأرض وذبابه بين يديه ، وفي رواية د فوضع نصاب سيفه بالأرض وذبابه بين يديه ، وفي هامشه عن القسطلاني : النصاب مقبض السيف ، اهـ ١٢ .

(٣) هكذا قال شيخ الإسلام في شرحه ولفظه : بس نهاد قبضه شمشير خود را بر زمین یعنی از طرف قبضه نصل شمشیر که آن را قبضه نباشد ، اهـ . قال الحافظ : ووجه أخذ الترجمة منه أنهم شهدوا برجحانه في أمر الجهاد ، فلو كان قتل لم يتمتع أن يشهدوا له بالشهادة وقد ظهر منه أنه لم يقاتل لله وإنما قاتل غضباً

قوله : (يعنى أكثرهم^(١)) ازدحموا عليكم ، فإن البعيد لا يزدحم وإن كان كثيراً فى نفسه .

قوله : (لم تراعوا) رفع لأصل^(٢) الروع ، وفيه من المبالغة ما ليس فى قوله لا تراعوا ، فإن النهى عن الروع يقتضى وجود موجه ولا كذلك التنى فإنه ينق

انتموه . فلا يطلق على كل مقتول فى الجهاد أنه شهيد لاحتمال أن يكون مثل هذا وإن كان مع ذلك يعطى حكم الشهداء فى الأحكام الظاهرة ، ١٢٥١ .

(١) هذا أيضاً من منتقدات شيخنا كما تقدم فى المقدمة ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى توجيهه من الازدحام يؤيده رواية أبى داود كما سيأتى ، وقال الحافظ : قوله « إذا أكتبوك » كذا فى نسخ البخارى بمثمة ثم موحدة ، والكتب بفتحين القرب فالمعنى إذا دنوا منكم ، وقد استشكل بأن الذى يليق بالدنو المطاعة بالرح والمضاربة بالسيف ، وأما الذى يليق برى النبل فالبعد ، وزعم الداودى أن معنى « أكتبوك » كاثروكم ، قال : وذلك أن النبل إذا رمى فى الجمع لم يخطئ غالباً ففيه ردع لهم ، وقد تعقب هذا التفسير بأنه لا يعرف ، وتفسير الكتب بالكثرة غلط والاول هو المعتمد ، وقد بينته رواية أبى داود حيث زاد فى آخره « استبقوا نبلكم » ، وفى رواية له : « ولا تسلوا السيوف حتى يغشوك » ، فظهر أن معنى الحديث الأمر بترك الرمي والقتال حتى يقربوا لأنهم إذا رموه على بعد قد لا تصل إليهم وتذهب فى غير منفعة ، وإلى ذلك الإشارة بقوله : « استبقوا نبلكم » ، وعرف بقوله : « ولا تسلوا السيوف حتى يغشوك » ، أن المراد بالقرب المطلوب فى الرمي قرب نسبي بحيث تالهم السهام لأقرب قريب بحيث يلتحمون معهم ، ٥١٠ . وقال القسطلانى : وفى رواية أبى ذر « أكتبوك » بالمشاة الفوقية بدل المشاة ، والكتيبة القطعة العظيمة من الجيش ، ولعل الداودى شرح على هذه الرواية فقال : المعنى كاثروكم ، فليتأمل . ١٢٥١ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه استعمال لم موضع لا ، وما ذكره به بعد

الروح من أصله ، فما قيل ههنا إن العرب تستعمل «لم» موضع «لا» لم يقع موقعه .

(باب ما جاء في حلية السيوف)

ودلالة الرواية على (١) الجواز ظاهرة .

ما قيل كلام الكرماني ، وتبعه العيني إذ قال : ممناه لا تخافوا ، والعرب تتكلم بهذه الكلمة واضحة كلمة لم موضع كلمة لا ، ١٢٥ .

(١) وما أفاده ظاهر ولا بأس بالتحلي بهذه الأمور المذكورة في الحديث ، والعلائي بفتح المهملة وتخفيف اللام وكسر الموحدة جمع علباء بسكون اللام ، وفسره الأوزاعي في رواية أبي نعيم في المستخرج فقال : العلائي الجلود الخام التي ليست بمدبوغة ، وقال غيره : العلائي المصّب تؤخذ رطبة فيشدها بها جفون السيف وتلوى عليها فتجف ، وقال الخطابي : هي عصب العنق وهي أمتن ما يكون من عصب البعير ، وزعم الداودي أن العلائي ضرب من الرصاص فأخطأ ، كما به عليه القزاز في شرح غريب الجامع وكأنه لما رآه قرن بالآلئك ظنه ضرباً منه ، كذا في الفتح ، وقال القسطلاني : العلائي بفتح العين المهملة واللام المخففة وتخفيف الموحدة وتشديد التحتية جمع علباء بكسر العين عصب في عنق البعير يشقق ثم يشده به أسفل جفن السيف وأعلىه ويجعل في موضع الحلية منه ، وقال الداودي : هو ضرب من الرصاص ، وخطأه في الفتح ، ولعله لقول القزاز أنه غير معروف ، وأجيب بأن كونه غير معروف عند القزاز لا يلزم تخلف القائل بها لا سيما وقد قال الجوهري هو الرصاص أو جنس منه ، لكن قال في المصابيح إن قرانه بالآلئك يشبه أن يكون مانعاً من تفسيره بالرصاص لا مقتضياً ، ووقع عند ابن ماجه لتحديث أبي أمامة بذلك سبب وهو : دخلنا على أبي أمامة فرأى في سيفه شيئاً من حلية فضة فغضب وقال : لقد فتح قوم الفتوح فذكروه ، ولا يلزم من كون حلية سيوفهم ما ذكر عدم جواز غيره ، فيجوز للرجل تحلية السيف وغيره من آلات الحرب بالفضة

(باب لبس البيضة)

يعنى بذلك جوازه بدفع ما يتوهم^(١) أنه ينافى التوكل .

كالرمح وأطراف السهام والدرع وغيرها لأنه يغيظ الكفار ، وقد كان للصحابة رضى الله عنهم غية عن ذلك لشدهم في أنفسهم وقوتهم في إيمانهم ولا يجوز تحلية شيء مما ذكر بالذهب قطعاً ويحرم على النساء تحلية آلات الحرب بالفضة والذهب جميعاً لأن في استعمالهن ذلك تشبهاً بالرجال ، وكذا قاله الجمهور فيما حكاه في الروضة وصوبه ، انتهى مختصراً . وترجم أبو داود في سننه « باب في السيف يحلى ، وأخرج فيه حديث أنس قال : « كانت قبعة سيف رسول الله ﷺ فضة » ، وحكى شيخنا في البذل عن الدر المختار : لا يتحلّى الرجل بذهب وفضة مطلقاً إلا بخاتم ومنطقة وحاية سيف من الفضة إذا لم يرد به التزين ، قال ابن عابدين : أى من الفضة لا من الذهب ، اه . وقال الموفق : يباح للرجال من الفضة الخاتم وحلية السيف بأن تجعل قبعته فضة أو تحليتها بفضة ، والمنطقة تباح تحليتها بالفضة ، ونقل كراهة ذلك لما فيه من الفخر والخيلاء ، والاول أولى ، وأما الذهب فيباح منه ما دعت الضرورة إليه كالأنف في حق من قطع أنفه لرواية أبي داود في قصة عرقلة بن سعد ، وقال الإمام أحمد : ربط الأسنان بالذهب إذا خشى عليها أن تسقط فلا بأس به عند الضرورة ، وما عدا ذلك من الذهب فقد روى عن أحمد الرخصة فيه في السيف ، وروى عنه رواية أخرى تدل على تحریم ذلك ، انتهى ملخصاً من المغنى ١٢ .

(١) قال الحافظ في « باب المجن » ، قال ابن المنير : وجه هذه التراجع دفع من يتخيل أن اتخاذ هذه الآلات ينافى التوكل ، والحق أن الحذر لا يرد القدر ، ولكن يضيق مسالك الوسوسة لما طبع عليه البشر ، اه . وقال أيضاً في « باب الحائل وتعليق السيف » ، قال ابن المنير : مقصود المصنف رحمه الله من هذه التراجع أن يبين زى السلف في آلة الحرب وما سبق استعماله في زمن النبي ﷺ ليكون

(باب من لم يكسر السلاح عند الموت)

أى يتوقف (١) جوازه على تضمنه فائدة وإلا كان إسرافاً منهاً عنه .
(إلا سلاحه إلخ) فإنه لم يكسر سلاحه لأنه لم يتضمن فائدة ، ولا كذلك إذا

أطيب للنفس وأنقى للبدعة ، اهـ . قلت : فعلى هذا تكون هذه الأبواب من
الأصل الرابع عشر من أصول التراجع المذكورة في المقدمة ١٢ .

(١) وقال الحافظ كأنه يشير إلى رد ما كان عليه أهل الجاهلية من كسر السلاح
وعقر الدواب إذا مات الرئيس فيهم ، وربما كان يعهد بذلك لهم ، قال ابن المنير :
وفى ذلك إشارة إلى انقطاع عمل الجاهلي الذي كان يعمل لغير الله وبطلان آثاره
وخمول ذكره بخلاف سنة المسلمين في جميع ذلك ، اهـ . قال الحافظ : ولعل المصنف
لمح بذلك إلى من نقل عنه أنه كسر رمحه عند الاصطدام حتى لا يغتمه العدو أن
لو قتل وكسر جفن سيفه وضرب بسيفه حتى قتل ، كما جاء نحو ذلك عن جعفر بن
أبي طالب في غزوة مؤتة ، فأشار إلى أن هذا شيء فعله جعفر وغيره عن اجتهاد ،
والأصل عدم جواز إتلاف المال لأنه يفعل شيئاً محققاً في أمر غير محقق ، اهـ .
قال العيني : أشار بهذه الترجمة إلى رد ما كان عليه أهل الجاهلية من كسر السلاح
وعقر الدواب إذا مات ملكهم أو رئيس من أكابرهم وربما يوصى أحدهم بذلك ،
بخالف الشارع فعلهم وترك سلاحه وبغلاته ، وقال الكرماني : فإن قلت كسر السلاح
تضييع للمال فالحاجة إلى ذكره لأن حرمة ظاهرة ، قلت : المراد من الكسر
البيع والحديث يدل عليه ، حيث كان على رسول الله ﷺ دين فلم يبيع سلاحه
لأجل الدين ، اهـ . قال العيني : ليس المراد من وضع الترجمة هذا الذي ذكره ،
وإنما المراد ما ذكرناه الآن ، اهـ . وقال الحافظ : زعم الكرماني أن مناسبة
الحديث للترجمة أنه ﷺ مات وعليه دين ولم يبيع فيه شيئاً من سلاحه ولو كان
رهن درعه ، وعلى هذا فالمراد بكسر السلاح بيعه ولا يخفى بعده ، اهـ . وقال

تضمن كسره (١) منفعة معتدة كن خاف وقوعه فى أيدى العدو أو من يخاف عنه على نفسه أو غيره كصبي ومجنون أو كان فيه تهمة ولوث كما كان فى فتنة الهند .

(باب ما قيل فى الرماح)

إن أراد بذلك (٢) جواز اتخاذها فهو ظاهر الاستنباط بالرواية ، وإن قصد غير ذلك فكما قال المحشى (٣) .

(باب ما قيل فى درع النبي صلى الله عليه وسلم)

الظاهر أن (٤) المراد بذلك لإثبات أن النبي ﷺ كان له درع وبذلك تطبق

القسطلافى : وفى إبقاء السلاح كما قال ابن المنير عنوان للمسلم على إبقاء ذكره واستمائه أفعاله الحسنة التى سنّها للناس وعاداته الجميلة التى حل عليها العباد بخلاف أهل الجاهلية ففى فعلهم ذلك إشارة إلى انقطاع أعمالهم وذهاب آثارهم ، اهـ ١٢ .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى توجيه من وقع منه ذلك من الأسلاف من الصحابة وغيرهم ، كما تقدم قريباً عن جعفر بن أبى طالب ، وهكذا روى عن غيره من كسر السلاح وغير ذلك ١٢ .

(٢) قال الحافظ : « باب ما قيل فى الرماح ، أى فى اتخاذها واستعمالها من الفضل ، وهكذا قال المعنى وغيره فحملوا الترجمة على الفضل لكنه لا يظهر إلا من حديث واحد كما سيأتى ١٢ .

(٣) إذ قال ناقلنا عن الفتح : فى الحديث إشارة إلى فضل الرمح وإلى حل الغنائم لهذه الأمة وإلى أن رزق النبي ﷺ جعل فيها لا فى غيرها من المكاسب ، ولهذا قال بعض العلماء إنها أفضل المكاسب ، اهـ . قلت : هذا المعنى يناسب حديث ابن عمر لا حديث أبى قتادة ، فالظاهر عندى كون هذه الترجمة أيضاً من الأصل الرابع عشر كما تقدم قريباً ١٢ .

(٤) هذا هو المتعين بملاحظة الروايات ، وقال الحافظان ابن حجر والمعنى

الروايات ، وما قال المحشى إن المقصود بيان أن درعه م كانت فلا يدرى وجهه ،
إذ لا يناسبه الرواية الأولى إلا أن يقال لإثبات أنها كانت من حديد يكنى ولو فى
رواية ، ثم تحمل بقية الروايات عليه وإن لم تذكر فيها م كانت .
قوله : (مغفور لهم (١)) .

وتبعهما القسطلانى والمحشى فى بيان المقصود لكن لا توافقه الروايات كما أفاده
الشيخ بل فى بيان مطابقة الروايات وافقوا الشيخ ، فقد قال الحافظ فى حديث
خالد : أشار المصنف بذكر هذا الحديث إلى أن النبى ﷺ كما لبس الدرع فيما ذكره
فى الباب ذكر الدرع ونسبه إلى بعض الشجعان من الصحابة فدل على مشروعته
وأن لبسها لا ينافى التوكل ، اه . ولم يتعرض لذلك العيني ولا القسطلانى ، وقال
الحافظ فى حديث ابن عباس : الغرض منه قوله وهو فى الدرع وعليه اكتفى العيني
والقسطلانى ، ثم ذكر البخارى حديث عائشة وفى بعض طرقه كون الدرع من
حديد ، ثم ذكر حديث أبى هريرة فى التجيل المتصدق ، قال الحافظ : الغرض منه
ذكر الجبتين فإنه روى بالموحدة وهو المناسب لذكر القميص فى الترجمة ، وروى
بالتون وهو المناسب للدرع ، اه . وبذلك قال العيني والقسطلانى ، فعلى ما قالوا فى
غرض الترجمة لا يناسبه إلا حديث واحد وهو حديث عائشة فى كون درعه ﷺ
من حديد . والأوجه عندى أن هذه الترجمة أيضاً من الأصل الرابع عشر ١٢ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك فى تقرير البخارى ، وكتب فى الكوكب
الدرى : ويقال إن الغزوة الثانية المشار إليها فى الرواية غزاها يزيد ، اه . ووجه
ذلك أن مسلك الشيخ قدس سره فى هذه المسألة أى مسألة يزيد مع كونها من أهم
المسائل التى بحث فيها العلماء كثيراً السكوت وعدم التعرض ، وذكر فى فتاواه الهندية
بعد ذكر اختلاف العلماء فى جواز اللعن على يزيد وعدمه أن الاحتياط فى
السكوت ، اه . وكتب مولانا عبد الحى فى فتاواه عن المسامرة وشرحه بعد ذكر

الاختلاف وحققة الامر أى الطريقة الثابتة القديمة فى شأنه التوقف ورجع أمره إلى الله ، اه . وذكر الكلام عليه مختصراً فى الأوجز وفيه فى حديث الباب منقبة ليزيد لأنه أول من غزا مدينة قيصر ، وتعبه ابن التين وابن المنير بما حاصله أنه لا يلزم من دخوله فى ذلك العموم أن لا يخرج بدليل خاص إذ لا يختلف أهل العلم أن قوله ﷺ « مغفور لهم » مشروط بأن يكونوا من أهل المغفرة حتى لو ارتد واحد من غزاهما بعد ذلك لم يدخل فى ذلك العموم اتفاقاً فدل على أن المراد مغفور لمن وجد شرط المغفرة فيه ، وأما قول ابن التين : يحتمل أن يكون لم يحضر مع الجيش فردود ، إلا أن يريد لم يباشر القتال فيمكن ، فإنه كان أمير ذلك الجيش بالاتفاق . وكتب شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى تراجمه على البخارى قوله « مغفور لهم » تمسك بعض الناس بهذا الحديث فى نجاة يزيد لأنه كان من جملة هذ الجيش بل كان رأسهم ورئيسهم على ما تشهد به التواريخ ، والصحيح أنه لا يثبت بهذا الحديث إلا كونه مغفوراً له ما تقدم من ذنبه على هذه الغزوة . لأن الجهاد من الكفارات وشأن الكفارات إزالة الذنوب السابقة عليها إلا الواقعة بعدها ، نعم لو كان مع هذا الكلام أنه مغفور له إلى يوم القيامة يدل على نجاته وليس فليس ، بل أمره مفروض إلى الله تعالى فيما ارتكبه من القبائح بعد هذه الغزوة من قتل الحسين عليه السلام وتخريب المدينة والإصرار على شرب الخمر إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه كما هو مطرد فى حق سائر العصاة على أن الأحاديث الواردة فى شأن من استخف بالمرة الطاهرة والملحد فى الحرم والمبدل للسنة تبقى مخصصات لهذا العموم لو فرض شموله لجميع الذنوب ، انتهى مختصراً من الأوجز . وفى شرح العقائد اختلفوا فى يزيد بن معاوية حتى ذكر فى الخلاصة وغيرها أنه لا يبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لأن النبى ﷺ نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة ، وبعضهم أطلق اللعن عليه لأنه كفر حين أمر بقتل الحسين ، والحق أن رضا

يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي ﷺ مما تواتر معناه وإن كان تفاصيله آحاداً فنحن لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعدائه ، اهـ . وتعقب عليه غير واحد من المشايخ كاحكامه مولانا عبدالحى فى فتاواه عن كتب المحققين المشهورة من شرح الفقه الأكبر وضوء المعالى وحاشية عصام وحاشية أبى اليسر على شرح العقائد وغيرها ، وتعقب عليه أيضاً الزيدى فى الإتحاف فقال بعد ذكر كلام شرح العقائد انظر هذا الكلام من هذا المحقق مع أنه من كبار أئمة الشافعية وقواعد مذهبه يقتضى علم اللعن ثم قال بعد ذكر القولين المتقابلين : وهناك قول ثالث وهو التوقف فى ذلك وتفويض أمره إلى الله تعالى لأنه العالم بالحقائق والمطلع على مكنونات الضمائر فلا يتعرض لتكفيره ولعنه أصلاً وإن هذا هو الأخرى والإسلام ، ومع القطع بإسلامه فإنه فاسق شرير سكير جائر ، انتهى مختصراً . وقال الغزالى فى الإحياء : إن قيل : هل يجوز لعن يزيد لأنه قاتل الحسين أو أمر به ، قلنا هذا لم يثبت أصلاً فلا يجوز أن يقال إنه قتله أو أمر به ما لم يثبت فضلاً عن اللعنة ، لأنه لا يجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق ، اهـ . قال صاحب الإتحاف : قوله ما لم يثبت ، أى من طرق صحيحة كما نقله ابن عبد البر فى التمهيد عن بعضهم أن يزيد لم يأمرهم بقتله ، وإنما أمرهم بطلبه أو بأخذه وحمله إليه ، فهم قتلوه من غير حكمه ، وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية فى كتاب الفرقان ما حاصله أن جميع ما يذكر فى ذلك لم يثبت وأن قتله إنما كان عن رأى عبيد الله بن زياد ، اهـ . وقال الدميرى فى حياة الحيوان : سئل الكيا الهراسى الفقيه الشافعى عن يزيد ابن معاوية هل هو من الصحابة أم لا ؟ وهل يجوز لعنه أم لا ؟ فأجاب : أنه ليس من الصحابة لأنه ولد فى أيام عثمان ورضى الله عنه ، وأما قول السلف فقيه لكل واحد من أبى حنيفة ومالك وأحمد قولان تصريح وتلويح : ولنا قول واحد التصريح ون التلويح ، وكيف لا يكون كذلك وهو المتصيد بالفهد ، واللاعب بالنرد ،

(فأقبلوا هنالك إلى النبي صلى الله عليه وسلم) الظاهر أن المقبلين إليه (١) هم المؤمنون حين ولوا الأدبار من الكفار، ثم إذا وصلوا إليه مضى بعضهم لحال سبيله واستقر بعضهم هنالك معه، ويحتمل أن يكون بياناً لإقبال الكفار إليه وحملتهم عليه بعدما انكشف المسلمون عنه.

ومدمن الخمر إلى آخر ما بسط، وقال صاحب الإشاعة: قال ابن حجر إن يزيد بلغ من قبائح الفسق مبلغاً لا يستكثر عليه صدور تلك القبائح منه، بل قال الإمام أحمد بن حنبل بكفره، ونأهيك به ورعاً وعلماً بقضيان بأنه لم يقل ذلك إلا لقضايا ثبتت عنده وإن لم تثبت عند غيره كالغزالي، اهـ. وقال أيضاً في موضع آخر قال أحمد بن حنبل حين سأله ابنه عن لعن يزيد: كيف لا يلعن من لعنه الله في كتابه؟ فقال: قد قرأت، كتاب الله فلم أر فيه لعن يزيد، فقال: إن الله تعالى يقول: «فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم»، وأى فساد وقطيعة رحم أشد مما فعله يزيد يابني؟ اهـ. وقال الحافظ في تهذيبه عن نوفل بن أبي عقرب قال: كنت عند عمر ابن عبد العزيز فذكر رجل يزيد بن معاوية فقال: قال أمير المؤمنين يزيد، فقال عمر: تقول أمير المؤمنين يزيد، وأمر به فضرب عشرين سوطاً، اهـ. وهذا نبذة مما ذكر فيه، وقد عرفت من ذلك أن بعضهم مال إلى أن ثبوت هذه القبائح وصدورها عن يزيد تواتر معناه فأباح اللعن كالتفتازاني، ومن لم يثبت عنده لم يبيع ذلك، لذا قال الشيخ القطب الكنكوهي في فتاواه الهندية: إن مدار ذلك على الثبوت، فن ثبت عنده صدور هذه القبائح عن يزيد أباح اللعن عليه، ومن لم يثبت عنده لم يبيع، وكلا الأمرين صحيح موافق للأصول، ولكن الاحتياط في السكوت لأن اللعن لو كان مباحاً لاضير في تركه لأنه ليس بواجب ولا مستحب وإن لم يكن اللعن مباحاً يخاف عود اللعنة إليه، انتهى مختصراً ١٢.

(١) وعليه حمله القسطلاني إذ قال: قوله «فأقبلوا»، أي المسلمون، اهـ. ويؤيده

قوله : (لابی جهل بن هشام) متعلق بمحذوف (١) دل عليه المذكور ، أو المعنى قال ذلك لابی جهل ، أو كان الراوى نسي ما قاله أستاذه فعبّر عنه بالحاصل ، فيكون المعنى أنه بعد دعائه على قريش بالعموم دعا خصراً صاعداً لابی جهل ، غير أنه لم يتذكر لفظة فذكر حاصله والله تعالى أعلم .

ما فى روايات هذه القصة من نداء عباس وإقبال المسلمين إلى ندائه ، فى الخيـس لما سمع المسلمون نداء العباس أقبلوا كأنهم الإبل إذا حنت على أولادها ، وفى رواية مسلم قال العباس : فوالله كانت عطفهم حين سمعوا صوت عطفة البقر على أولادها ، قال : فراجعوا على رسول الله ﷺ حتى أن الرجل منهم إذا لم يطاوعه بميره على الرجوع انحدر عنه وأرسله ورجع بنفسه ، وفى الاكتفاء : يقتحم عن بعيره ويخلى سبيله ويؤم الصوت حتى ينتهى إلى رسول الله ﷺ وغير ذلك من الروايات ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمال الثانى محتمل أيضاً بل سياق رواية البخارى يقرب منه ، ويؤيده ما فى الخيـس أيضاً قال شيبه بن عثمان بن أبى طلحة آخر بنى عبد الدار ، وكان أبوه قد قتل يوم أحد : اليوم أدرك ثأرى ، اليوم أقتل محمداً ﷺ ، وذكر ابن أبى خزيمة حديث شيبه هذا ، قال : لما رأيت رسول الله ﷺ يوم حنين أعزى فذكرت أبى وعمى قتلها حمزة ، قلت : اليوم أدرك ثأرى فى محمد ، فحسبه عن يمينه فإذا أنا بالعباس قائماً عن يمينه ، قلت : عمه لم يخذله ، فحسبه عن يساره فإذا أنا بأبى سفيان بن الحارث ، قلت : ابن عمه لم يخذله ، فحسبه من خلفه فدنوت منه حتى لم يبق إلا أن أسور سورة بالسيف فرفع إلى شواظ من نار كأنه البرق فكسعت على عقبى القهقرى ، وفى الصفوة عن شيبه : لما كان عام الفتح دخل النبي ﷺ مكة عذرة ، قلت : أسير مع قريش إلى هوازن بخنن فعسى إن اختلطوا أن أصيب من محمد غرة فأنار منه فأكون أنا الذى قتت بثأر قريش كلها ، انتهى مختصراً .

(١) قال القسطلانى تبعاً للعنى : اللام للبيان نحو هيت لك أى هذا الدعاء مختص

قوله : (قلبي الإسلام وأنا كاره) لأن أول (١) لإسلام هؤلاء كان خوفاً على أنفسهم حين خرج النبي ﷺ إليهم يوم الفتح ، ثم زال الإكراه وحسن الإسلام .
قوله : (فإن سمع أذاناً أمسك) ولا يخفى (٢) أنه من الدعاء قبل القتال ، غاية الفرق أن الداعي فيه رجل منهم فلا تكلف في إيراد الرواية في الباب .

به ، أو للتخيل أى دعا أو قال لأجل أبى جهل ، اهـ . والأوجه عندي ما قاله الشيخ من الاحتمال الثالث ، ويؤيده أن الحديث تقدم في كتاب الطهارة في باب « إذا ألقى على ظهر المصلى قدر » برواية سفيان عن أبى اسحق بلفظ : « اللهم عليك بقريش ثلاث مرات » ثم سمي اللهم عليك بأبى جهل ، الحديث ، وتقدم في كتاب الصلاة في « باب المرأة تطرح عن المصلى شيئاً من الأذى » برواية لإسرائيل عن أبى اسحق « اللهم عليك بقريش » ثم سمي اللهم عليك بعمر بن هشام ، الحديث ، وسيأتى في الجزية برواية شعبة عن أبى اسحق بلفظ : « اللهم عليك الملأ من قريش اللهم عليك أبا جهل » الحديث ١٢ .

(١) وفي هامش البخارى عن الخير الجارى قوله « وأنا كاره » جملة حالية ، أى أدخل الله سبحانه بفضل الإسلام في قلبي حال كوني كارهاً فأزال الكراهة عنى وكان ذلك يوم فتح مكة وقد حسن إسلامه وطاب قلبه به بعد ذلك ، اهـ . قال القسطلانى : قوله « وأنا كاره » أى للإسلام ، وكان ذلك يوم فتح مكة وقد حسن إسلامه وطاب قلبه به بعد ذلك ، اهـ . قال الحافظ في الإصابة : أسلم عام الفتح وكان من المؤلفات وكان قبل ذلك رأس المشركين يوم أحد ويوم الأحزاب ، اهـ ١٢ .

(٢) قال العيني : المطابقة للترجمة تؤخذ من قوله « إذا سمع أذاناً أمسك » لأن الترجمة الدعاء للإسلام قبل القتال والأذان بين حالهم ، اهـ . وقال الحافظ : الحديث دال على جواز قتال من بلغته الدعوة بغير دعوة ، فيجمع بينه وبين حديث سهل الذى قبله بأن الدعوة مستحبة لا شرط ، وفيه دلالة على الحكم بالدليل لكونه كف عن القتال بمجرد سماع الأذان ، اهـ . وقال القسطلانى : إنه ﷺ كان إذا لم يعلم حال

قوله : (فنزلنا خير ليلا) لا يبعد أن يقال إن إيراد الرواية هنا إشارة منه إلى أن الدعوة إذا بلغتهم مرة فلا يجب إعادتها ، نعم يستحسن التجديد بالدعوة إذا لم يتضمن حرجا كن قصد الإغارة فإنه لو قدم الدعوة فالت مقصود فلا إذن ، فكان قوله في الترجمة « باب دعاء النبي ﷺ في القتال » معناه أنه يبين فيه كيف أمر الدعوة هل هي (١) واجبة أو مستحبة ؟ فين إيراد الروايات المختلفة أنها واجبة إذا لم تبلغهم أصلا ومستحبة إذا لم تبلغهم أخبار الورود ، وقد بلغتهم الدعوة قبل ذلك فلا ضير في هذا الأخير إن بدأ بالقتل قبل الدعوة .

القوم هل بلغتهم الدعوة أم لا ؟ ينتظر بهم الصباح ليستبرئ حالهم بالأذان ، فإن سمعه أمسك عن قتالهم وإلا أغار عليهم ، اهـ . وعلى التوجيهات كلها لا يخفى ما في إيراد الرواية في الترجمة من تكلف ١٢ .

(١) أخرج مسلم في صحيحه عن ابن عزم قال : « كتبت إلى نافع أسأله عن الدعاء قبل القتال ، قال فكُتِبَ إلى إنما كان ذلك في أول الإسلام قد أغار رسول الله ﷺ على بني المصطلق ، وهم غارون ، الحديث ، قال النووي : في هذا الحديث جواز الإغارة على الكفار الذين بلغتهم الدعوة من غير إنذار ، وفي هذه المسألة ثلاثة مذاهب ، حكاه المازري وغيره ، أحداها يجب الإنذار مطلقاً قاله مالك وغيره وهذا ضعيف ، والثاني : لا يجب مطلقاً هذا أضعف منه وباطل ، والثالث : يجب إن لم تبلغهم الدعوة ولا يجب إن بلغتهم لكن يستحب ، وهذا هو الصحيح وبه قال الثوري والشافعي والجمهور ، قال ابن المنذر : هو قول أكثر أهل العلم وقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة على معناه ، منها هذا الحديث وحديث قتل كعب بن الأشرف وحديث قتل أبي الحقيق ، اهـ . قلت : وبسط الكلام على هذه المسألة في الأوجز في « باب النهي عن قتل النساء » وذكر فيه عن الإمام مالك عدة روايات ، واختلاف المالكية في هذه المسألة ، وقال الخرقي : يقاتل أهل الكتاب والمجوس ولا يدعون لأن الدعوة قد بلغتهم ، ويدعى عبدة الاوثان قبل أن يحاربوا ، قال

الموقف : أما قوله في أهل الكتاب والمجوس فهو على عمومه ، لأن الدعوة قد انتشرت وعمت فلم يبق منهم من لم تبلغه إلا نادر بعيد ، وأما قوله ، وفي عبدة الاوثان ، فليس بعام ، فن بلغته الدعوة منهم لا يدعون ، وإن وجد منهم من لم تبلغه الدعوة دعى قبل القتال ، وكذلك إن وجد من أهل الكتاب من لم تبلغه الدعوة دعوا قبل القتال ، قال أحمد : إن الدعوة قد بلغت وانتشرت ولكن إن جاز أن يكون قوم خلف الروم وخلف الترك على هذه الصفة لم يجوز قتالهم قبل الدعوة وذلك لما روى بريدة قال : « كان النبي ﷺ إذا بعث أميراً على سرية أو جيش أمره بتقوى الله وقال : إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث خصال ، فأيتهن أجابوك إليها فاقبل عنهم وكف عنهم . ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، الحديث ، رواه أبو داود ومسلم ، وهذا يحتمل أن يكون في بدء الامر قبل انتشار الدعوة وظهور الإسلام ، فأما اليوم فقد انتشرت الدعوة فاستغنى بذلك عن الدعاء قبل القتال ، قال أحمد : كان النبي ﷺ يدعو إلى الإسلام قبل أن يحارب حتى أظهر الله الدين وعلا الإسلام ، ولا أعرف اليوم أحداً يدعى قد بلغت الدعوة كل أحد ، إلى آخر ما بسط في ذلك ، وقال الحافظ في الفتح : مسألة الدعوة خلافة فذهبت طائفة منهم عمر بن عبد العزيز إلى اشتراط الدعاء إلى الإسلام قبل القتال ، وذهب الأكثر إلى أن ذلك كان في بدء الامر قبل انتشار دعوة الإسلام ، فإن وجد من لم تبلغه الدعوة لم يقاتل حتى يدعى ، نص عليه الشافعي ، وقال مالك : من قربت داره قوتل بغير دعوة لاشتهار الإسلام ، ومن بعدت داره فالدعوة أقطع للشك ، اهـ . وفي الهداية إذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدينة أو حصناً دعوهم إلى الإسلام لما روى ابن عباس رضى الله عنه أن النبي ﷺ ما قاتل قوماً حتى دعاهم إلى الإسلام ، ولا يجوز أن يقاتل من لم تبلغه الدعوة إلى الإسلام إلا أن يدعو لقوله عليه السلام في وصيته أمراء الاجناد : فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، ويستحب أن يدعو من بلغته الدعوة بالغة في الإنذار ،

قوله : (أمرت أن أقاتل الناس) مناسبتة بالترجمة [(١)] يياض في الأصل .

ولا يجب ذلك لأنه صرح أن النبي ﷺ أغار على بني المصطلق وهم غارون وعهد إلى أسامة أن يغير على ابني صباح ثم يخرق ، اه . قال الحافظ في الدراية : حديث أن النبي ﷺ ما قاتل قوما حتى دعاهم ، أخرجه عبد الرزاق وأحمد والطبراني والحاكم في المستدرک في کتاب الإيمان ، وقال حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ، أخرجه من حديث ابن عباس من طريق بن أبي نجيح عن أبيه عنه ، وأصله في الصحيحين من طريق أبي معبد عن ابن عباس في بعث معاذ إلى اليمن وفيه : « ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، الحديث ، ولا أحد من حديث فروة بن مسيك : « لا تقتلهم حتى تدعهم إلى الإسلام ، والطبراني في الأوسط عن أنس أن النبي ﷺ بعث علياً إلى قوم وقال : لا تقتلهم حتى تدعهم ، وأخرجه عبد الرزاق من حديث علي وأحمد والحاكم من حديث سلمان ، انتهى مختصراً بزيادة من الزيلعي ١٢ .

(١) يياض في الأصل قريب من سطر ، وقال الحافظ : الحديث ظاهر فيما ترجم له أولاً حيث قال « وعلام يقاتلون » ، اه . وأنت خير بأن هذه الترجمة للبَاب السابق لا لهذا الباب الذي ذكر فيه الحديث ، وقال المعنى : مطابقتها للترجمة من حيث أن في قتالهم معهم إلى أن يقولوا لا إله إلا الله دعوته إليهم إلى الإسلام حتى إذا قالوا لا إله إلا الله يرفع القتال ، لكنه ﷺ قال هذا الحديث في حال قتاله لأهل الأوثان الذين لا يقرون بالتوحيد ، وهم الذين قال الله تعالى عنهم « لأنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون ، فدعاهم إلى الإقرار بالوحدانية وخلع مادونه من الأوثان ، فن أقر بذلك منهم كان في الظاهر داخل في صفة الإسلام ، وأما الآخرون من أهل الكفر الذين كانوا يوحدون الله تعالى غير أنهم ينكرون نبوة محمد ﷺ ، فقال ﷺ في هؤلاء : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله

قوله : (ولا نرى إلا الحج) هذا ظن منه ^(١) قياساً للغير على نفسه ، أو المراد الحج اللغوي قصد البيت ، أو بيان لما كان عليه إلا أكثر .

ويشهدوا أن محمداً رسول الله ، فأقرار هؤلاء بما كانوا به جاحدين ، وعلى هذا تحمل الأحاديث ، اهـ . وسكت الكرماني والقسطلاني عن بيان المناسبة ١٢ .

(١) وكتب شيخنا في البذل : وذلك لأن المعتمر يعدة أهل العرف حاجاً ، فمن كان سفرته للعمرة فهو حاج أيضاً ، فإن الحج لما كان هو القصد وهو يعم الحج والعمرة كان المعتمر كالحاج ، فعناه لا يعد سفرنا إلا الحج البيت وقصده ، والدليل على ذلك قولها : فتما من أهل بحج ، ومنا من أهل بعمرة ، فلما قبلت أنهم كانوا معتمرين وحاجين من أول الأمر ، ثم صرح بقولها لا نرى إلا أنه الحج وجب حمل قولها على ما ذكر ، كذا في تقرير مولانا محمد يحيى المرحوم ، اهـ . يعني في تقرير الشيخ قدس سره على أبي داود ، وقال السندی على البخاری : قوله « لا نرى إلخ » أي لا نرى إلا أن الذي وقع الخروج له هو الحج ، ولعل المراد به أن المقصود الأصلي ما كان من الخروج إلا الحج ، وما وقع الخروج إلا لأجله ، ومن اعتمر فعمرة كانت تابعة للحج ، فلا يخالف ما سبق أنها كانت معتمرة وما علم أنه كان من الصحابة ناس معتمرون ، وما في حديث جابر أنها كانت معتمرة إلى غير ذلك ، ويحتمل أنه كان حكاية عن غالب من كان معه عليه السلام من الصحابة في ذلك السفر ، أي وما أحرم غالباً إلا بالحج ، والتأويل الثاني هو المتعين فيما جاء من قولها « لبينا بالحج » أو « خرجنا مهلين بالحج » ، وعلى الوجه الأول فيحتمل أن بعض الرواة فهموا من قولها « ما نرى إلا الحج » أنها أحرمت بالحج فذكروا مكان ذلك اللفظ لبينا بالحج أو خرجنا مهلين لقصد النقل بالمعنى ، ومثله غير مستبعد بظهور أن كثيراً من الاختلافات والاضطرابات في الأحاديث وقعت بسبب ذلك ، ولا أرى عاقلاً يشك فيه ، اهـ . وفي الأوجز قولها : « لا نرى إلا أنه الحج » ، هكذا في الصحيحين وغيرهما من رواية أبي الأسود عنها ، والبخاري من وجه آخر عن عمرو عنها : مهلين بالحج ،

قوله : (هذا قول الزهري) إشارة إلى الآتي وهو قوله (١) وإنما يؤخذ لمخ
ومراده أن الإفطار كان آخر فعله ، فكان ناسخا لجواز الصوم .

ولمسلم عن القاسم عنها لا تذكر إلا الحج ، وله أيضا ملين بالحج ، ويشكل على هذه
الروايات ما تقدم في باب أفراد الحج ، عنها : خرجنا مع رسول الله ﷺ فمنا من
أهل بعرة ، ومنا من أهل بحج وعمره ، ومنا من أهل بالحج ، لحمل الزرقاني وغيره
من شراح الحديث الروايات الأولى على أول الأمر ، إذ خرجوا من المدينة لا يرون
إلا الحج لما كانوا يعمدون من ترك الاعتماد في أشهر الحج ، والروايات المتضمنة
لأنواع الحج على آخر الأمر ، إذ بين لهم النبي ﷺ وجوه الإحرام ، وجمع بينهما
القاري بأن قولها لا تذكر إلا الحج ، أى ما كان قصدنا الأصلي من هذا السفر
إلا الحج بأحد أنواعه ، فمنا من أفرد ومنا من تمتع ومنا من قرن ، اه . فعلى هذا
يكون الاستثناء باعتبار الأنواع الآخر من سفر الجهاد وغيره ، وقال ابن القيم :
فيأله للعجب أيقظ بالمتنع أنه خرج لغير الحج بل خرج للحج متمتعا ، انتهى
مختصراً من الأوجز ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره هو الصواب المتعين ، وهم في ذلك الكرماني
إذ قال : وفي بعض النسخ قال أبو عبد الله : هذا قول الزهري ، وإنما نأخذ بالآخر
من فعل رسول الله ﷺ ، ولعل مذهبه أن طرو السفر في رمضان لا يبيح الإفطار ،
لأنه شهد الشهر في أوله كطروه في أثنائه اليوم ، فقال البخاري : وإنما يؤخذ بالآخر
من فعل رسول الله ﷺ لأنه ناسخ للأول وقد أطر عند الكديد ، اه . وهكذا
قال العيني وتبعهما القسطلاني إذ قال : قال الزهري : أخبرني عبيد الله ، أفاد في هذه
أن الزهري رواه عن عبيد الله بن عبد الله بالإخبار بخلاف الأولى فبالضعة ، وزاد
المستمل قال أبو عبد الله أى البخاري هذا قول الزهري ، ولعل مذهبه أن طرو السفر
في رمضان لا يبيح الفطر ، قال المؤلف : وإنما يقال أى يؤخذ بالآخر من فعل
رسول الله ﷺ لأنه ناسخ للأول ، اه . وسكت عنه الحفاظ فهنا وتكلم عليه في

قوله : (إني كنت أمرتكم) إلخ فيه النسخ (١) قبل العمل .
قوله : (وإنما الإمام جنة) التشبيه في مجرد (٢) المقاتلة معه لا القتال دونه (*)

الصوم ووافق الشيخ في ذلك كما سيأتى ، وما أفاده ليس بصحيح ، فإن المعروف من مذهب الزهري أن الصوم في السفر مذكوخ ، بل قول البخارى : هذا قول الزهري إشارة إلى ما سيأتى كما أفاده الشيخ ، فإن الحديث أخرجه مالك في موطأه برواية مالك عن الزهري بهذا السند وفي آخره : وكانوا يأخذون بالاحداث فالاحداث من أمر رسول الله ﷺ ، وفي الأوجز : هذا قول الزهري كما وقع في الصحيحين ، قاله الزرقاني تبعاً للحافظ ، زاد الحافظ : ووقعت هذه الزيادة مدرجة عند مسلم ، قال سفيان لا أدري من قول من هو : وقد بينا أنه من قول الزهري وبذلك جزم البخارى في الجهاد ، وقد استدل بالحديث على ثلاث مسائل خلافة الأولى ما يقال إن الزهري أشار بهذا القول إلى أن الصوم في السفر مذكوخ ، ولم يوافق على ذلك ، وفي مسلم عن يونس قال ابن شهاب : وكانوا يتبعون الاحداث من أمره ويروونه الناسخ إلى آخر ما بسط في الأوجز ١٢ .

(١) والمسألة خلافة شهيرة ، ففي نور الأنوار : شرط النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل ، خلافاً للمعتزلة فإن عندهم لا بد من زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ ، ولنا أن النبي ﷺ أمر بخمسين صلاة ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعة ولم يتمكن أحد من النبي ﷺ والأمة من فعلها وإنما تمكن النبي ﷺ من اعتقادها فقط وأنه إمام الأمة فيكفي اعتقاده من اعتقادهم ، انتهى مختصراً . وفي قر الأقار على قوله خلافاً للمعتزلة ولبعض مشايخنا ولبعض أصحاب الشافعى ولبعض أصحاب أحمد بن حنبل ، ١٢٥١ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح ، يعنى ليس التشبيه بالجنة بأن يكون الإمام مقدماً على القوم والقوم خلفه ، قال القسطلاني : قوله «جنة» بضم الجيم وتشديد النون

قوله : (لا أباع على هذا أحداً بعد إلخ) ، لأن (١) احتمال الخطأ لم يكن فيه ﷺ دون غيره فلم يأتين لي خطأ الأمير فأتركه ويلزم الموت على خلاف الحق أو ترك البيعة والثاني أسهل .

سيرة ووقاية يمنع العدو من أذى المسلمين ، وقوله « يقاتل » مبنياً للفعول ، وقوله من ورائه ، أى أمامه فعبر بالوراء عنه كقوله تعالى « وكان وراءهم ملك ، الآية ، أى أمامهم ، فالمراد المقاتلة للدفع عن الإمام سواء كان ذلك من خلفه حقيقة أو قدامه ، وقوله « يتقى به » مبنياً للفعول ، فلا يعتقد من قاتل عنه أنه حماه بل ينبغى أن يعتقد أنه احتسب به لأنه فتنه وبه قويت همته ، وفيه إشارة إلى صحة تعدد الجهات وأن لا يعد من التناقض وإن توهم فيه ذلك ، لأن كونه جنة يقتضى أن يتقدم وكونه يقاتل من أمامه يقتضى أن يتأخر فجمع بينهما باعتبارين وجهتين ، اهـ . وقال الكرماني : قوله جنة أى كالرس يقاتل من ورائه والمتأخر صورة قد يكون متقدماً معنى ، اهـ . وقال الحافظ : المراد به المقاتلة للدفع عن الإمام سواء كان ذلك من خلفه حقيقة أو قدامه ووراء يطلق على المعنيين ، والمراد بالإمام كل قائم بأمر الناس ، اهـ . وقال السندی : قال القسطلاني تبعاً لغيره : قوله من ورائه أى أمامه إلخ ، ، وهذا بعيد لا يناسب السابق وهو جنة ، ولا اللاحق وهو قوله يتقى به ، والوجه أن وراءه بمعنى وهو المقصود يتبع أمره ونهيه وتديره في القتال ويمشى تابعا إياه بحيث كان الإمام قدامه ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « لا أباع على هذا بعد رسول الله ﷺ » فيه إيماء إلى أنه بايع رسول الله ﷺ على ذلك ، وليس بصريح ، ولذلك عتبه المصنف لحديث سلة بن الأكوع لتصريحه فيه بذلك ، قال ابن المنير : والحكمة في قول الصحابي إنه لا يفعل ذلك بعد النبي ﷺ أن كان مستحقاً للنبي ﷺ على كل مسلم أن يقينه بنفسه وكان فرضاً عليهم أن لا يفروا عنه حتى يموتوا دون ذلك بخلاف غيره ، اهـ . وقال القسطلاني : والفرق أنه عليه الصلاة والسلام يستحق على كل مسلم أن يفديه

قوله : (فبايعته الثانية) وإنما كرر (١) عليه البيعة لأن الشدة في بيعة الشجعان أهيب للعدو فإن البطل المقدام في الحروب الشجاع إذا تباع على أنه لا يفر إلى أن يموت كان ثباته في البلاء أظهر وفي ثباته وتوطئته النفس على الهلاك هلاك نفوس الأعداء ما لا يخفى فكان تكراره مفيداً .

بنفسه بخلاف غيره ، وهل يجوز لأحد أن يستهدف عن أحد لقصد وقايته أو يكون ذلك من إلقاء اليد إلى التهلكة ، تردد فيه ابن المنير ، قال : لا خلاف أنه لا يؤثر أحد أحداً بنفسه لو كانا في محصة ومع أحدهما قوت نفسه خاصة ، قاله في المصاييح ، ١٢٥١ .

(١) وهو واضح ، قال الحافظ في الفتح : قوله « قتلته يا أبا مسلم » هي كنية سلمة بن الأكوع ، والقائل : قتلته له الراوى عنه وهو يزيد بن أبي عبيد ، قال ابن المنير : الحكمة في تكرار البيعة لسلمة أنه كان مقدماً في الحرب فأكد عليه العقد احتياطاً ، قال الحافظ : أو لأنه كان يقاتل قتال الفارس والراجل فتعددت البيعة بتعدد الصفة ، اهـ . وقال العيني : أراد به تأكيد بيعته لشجاعته وشهرته بالثبات ، اهـ . وأنت خير بأن السبب الذى ذكره الشيخ قدس سره أجود في سبب التكرار ، ولا يذهب عليك أن البيعات عن النبي ﷺ تكررت مراراً كما بسطت في كتاب الإيمان من فتح البارى بعضها بيعة الإسلام وبعضها بيعة الجهاد ، والثبات ، كما في أحاديث الباب وبعضها بيعة السلوك والثبات على الدين كما وقع في المدينة المنورة بعد فتح مكة كما يدل على ذلك كله اختلاف سياق الروايات ، قال الحافظ في الفتح بعد الكلام على حديث عبادة : وقد اشتملت روايته على ثلاث بيعات : بيعة العقبة ، والثانية بيعة الحرب وكانت على عدم الفرار ، والثالثة البيعة التى وقعت على نظير بيعة النساء ، وقال الحافظ أيضاً قد صدرت مبيعات تذكر في كتاب الأحكام إن شاء الله ، منها هذه البيعة التى فى الزجر عن الفواحش المذكورة والذى يقوى أنها وقعت بعد فتح مكة بعد أن نزلت الآية التى فى الممتحنة ، والدليل على هذا ما عند البخارى فى كتاب الحدود فى حديث عبادة أن النبي ﷺ

قوله : (مادريت ما أرد عليه) لأنه لو أجاب (١) بجواز العصيان وعدم الاتمار لاجترأ بذلك كل أحد على مخالفة الأمير محتجاً بعدم استطاعته لما أمره به ، وإن قال له غير ذلك كان إفتاء بما الحق في خلافه ، إذ لا يلزم الاتمار فيما لا يستطيع ، فغير العنوان وأجابه بما كان دأهم رضى الله عنهم بنبيهم ﷺ بأننا كنا نأتمر أوامره وقبل أن يأمر فلم يكن يفتقر إلى الأمر ، ففيه إشارة إلى غاية ما كانوا عليه من الاتمار فكذلك ينبغي أن يكون المأمور بين يدي أميره وترك

لما بايعهم قرأ الآية كلها ، ولمسلم قال : تلا علينا آية النساء ، وللنسائي أن رسول الله ﷺ قال : « ألا تباعونني على ما بايع عليه النساء » ، وغير ذلك من الروايات ، قال : فهذه أدلة ظاهرة في أن هذه البيعة إنما صدرت بعد نزول الآية ، بل بعد فتح مكة وذلك بعد إسلام أبي هريرة بمدة إلى آخر ما ذكر من البحث في ذلك ، فهذه البيعة هو مأخذ مشايخ السلوك في بيعة السلوك ١٢ .

(١) قال القسطلاني : سبب توقفه أن الإمام إذا عين طائفة للجهاد أو غيره من المهمات تعينوا و صار ذلك فرض عين عليهم ، فلو استغنى أحدهم عليه وادعى أنه كلفه المالا طاقة له به بالتشبهى أشكلت الفتيا حينئذ ، لأننا إن قلنا بوجوب طاعة الإمام عارضنا فساد الزمان وإن قلنا بجواز الامتناع فقد يفضى ذلك إلى الفتنة ، فالصواب التوقف ، لكن الظاهر أن ابن مسعود بعد أن توقف أفتاه بوجوب الطاعة بشرط أن يكون المأمور به موافقاً للتقوى كما علم ذلك من قوله « إلا أنا كنا مع النبي ﷺ إلخ » اهـ . وقال الحافظ : قوله « ولا نعصياها » أى لا نطيعها ، وقيل لا ندرى أى طاعة أم معصية ، والاول مطابق لما فهم البخارى فترجم به ، والثاني موافق لقول ابن مسعود ، وإذا شك في نفسه شيء سأل رجلاً فشفاه منه أى من تقوى الله أن لا يقدم المرء على ما يشك فيه حتى يسأل من عنده علم فيدله على ما فيه شفاؤه ، والحاصل أن الرجل سأل ابن مسعود عن حكم طاعة

المستول عنه^(١) وهو ما إذا لم يكن المأمور به أمراً مستطافاً خوفاً من الفتنة .
قوله: (في أمر الإمرة) بإضافة الأمر^(٢) إلى الإمرة إضافة سببية أى بشئ من
الأمور المتعلقة بالرياسة والإمارة وأما الأوامر الشرعية المتعلقة بالمبادات والطاعات
فاتهم إياه فيها أظهر .

الأمير فأجابه ابن مسعود بالوجوب بشرط أن يكون المأمور به موافقاً لتقوى
الله تعالى ، اهـ ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : وفي الحديث أنهم كانوا يعتقدون وجوب طاعة الإمام
وأما توقف ابن مسعود عن خصوص جوابه وعدوله إلى الجواب العام فلا إشكال
الذى وقع له من ذلك ، وقد أشار إليه في بقية حديثه ويستفاد منه التوقف في
الإفتاء فيما أشكل من الأمر كما لو أن بعض الأجناد استفتى أن السلطان عينه في
أمر مخوف بمجرد التشهى وكلفه من ذلك ما لا يطيق ، فن أجابه بوجوب طاعة
الإمام أشكل الأمر لما وقع من الفساد ، وإن أجابه بجواز الامتناع أشكل
الأمر لما قد يفضى به ذلك إلى الفتنة ، فالصواب التوقف عن الجواب في ذلك
وأمثاله ، اهـ ١٢٠ .

(٢) هذا يخالف ما عليه الشراح ، إذ جعلوا لفظ إلّا حرف استثناء ، فعلى هذا
يكون لفظ مرة منصوباً ، قال الكرماني : وتبعه الحافظان ابن حجر والعيني
والقسطلاني : قوله : حتى تفعله ، غاية أقوله : لا يعزم ، أو للعزم الذى يتعلق به
المستثنى وهو مرة ، اهـ . وقال صاحب الفيض : يعنى إذا كان يأمرنا بأمر مرة بإدرانا
إلى امتثاله حتى لا يحتاج إلى الأمر مرتين ، يريد به استعجالهم إلى الامتثال بأمر النبي
ﷺ ، اهـ . وهو مؤدى ما في تقرير مولانا حسين على النجاشي إذ قال : قوله
: لا يعزم علينا إلخ ، أى كنا نفعل ما يأمرنا قبل عزمه ، اهـ . وفي تقرير مولانا
محمد حسين قوله : وأمر الإمرة أو أمر الإمرة يعنى لا يحتاج إلى الأمر ثانياً ، اهـ ١٢٠ .

قوله : (إلا ما غير) إن كان المراد (١) به الماضي فالمشبه به هو الصفو وإن كان الباقي فالمشبه به السكدر .

قوله : (فتقدمت الناس) أى بعضهم ، وقوله فلما قدم (٢) غدوت ، يوم أنه وصل المدينة قبل النبي ﷺ والأمر بخلافه كما تقدم في كثير من الروايات فلا بد من التأويل ، أى قدم تقدمت بعده فغدوت .

(باب من غزا وهو حديث عهد بعرس)

ونحوه يعنى بذلك أنه لا صير (٣) فيه إذا لم يكن قلبه مشغولا به لأن ذلك (*) يخل بالاجتهاد في أمر الجهاد .

(١) قال الكرماني : قوله غير أى بقى ، والغور من الاضداد المضى والبقاء ، اهـ . وقال الحافظ : غير بمعنى واحدة مفتوحين أى مضى وهو من الاضداد ويطلق على ما مضى وعلى ما بقى ، وهو هنا محتمل للأمرين ، قال ابن الجوزى هو بالماضى وهنا أشبه لقوله ما أذكر ، اهـ ١٢٠ .

(٢) تقدم البسط في ذلك في كتاب البيوع في باب شرى الدواب والحمير الخ ، وتقدم فيه أن الحافظ جمع بين المختلف في ذلك بوجوه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن تقدمه رضى الله عنه كان في المجيء إلى أهله في بنى سلة وتأخر قدومه إلى النبي ﷺ في المسجد النبوى إلى الغد من قدومه ﷺ ، وقد أفاد الشيخ قدس سره في الكوكب في مناقب جابر : قد ذهب إليه يعود في مرضه وبيته على أميال من المدينة ثلاث ونحوها ، اهـ ١٢٠ .

(٣) كما يدل عليه الحديث الوارد في الباب ، قال الحافظ : قوله جابر يشير إلى الحديث المذكور في الباب قبله ، وسيأتى في أوائل النكاح بلفظ : « فقال ما يعجلك ؟ »

قوله : (ولكن لا أجد حولة إلخ) ولا بد من فصل بين (١) مرادى الجملتين لتلا يلزم التكرار ، فإما أن يحمل الأول على الوجدان بطريق الملك والثاني بغيره من عارية ونحوها ، أو يراد بالأول وجدان الحولة نفسها وبالثاني وجدان ما يوصل إلى تحصيل الحولة من الذهب والفضة ونحوهما إلى غير ذلك .

قوله : (ههنا أمرك إلخ) استفهام (٢) .

قلت : كنت حديث عهد بعرس ، الحديث ، ١٢٨١ .

(١) أجاد الشيخ في دفع التكرار ولم يتعرض لذلك الشراح وتقدم الحديث في د باب الجهاد من الإيمان ، وفي د باب تمنى الشهادة ، وسيأتى في كتاب التمنى في د باب ما جاء في التمنى ومن تمنى الشهادة ، ليس في شيء من هذه الروايات ذكر الحولة ، بل في كلها لا أجد ما أحملهم عليه غير ما تقدم في كتاب الإيمان فليس فيه ذكر هذا اللفظ أصلاً ، ولفظ لا أجد ما أحملهم عليه يوافق التنزيل في قوله عز اسمه د ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه ، الآية ، والحديث أخرجه النسائي برواية عبيد الله بن سعيد عن يحيى القطان بهذا السند بلفظ د ولكن لا يجدون حولة ولا أجد ما أحملهم عليه ، الحديث ، وأخرجه مالك في موطأه برواية عن يحيى ابن سعيد الأنصاري بلفظ د لا أجد ما أحملهم عليه ولا يجدون ما يتحملون عليه ، الحديث ، وفي الأوجز : وفي رواية همام : د لكن لا أجد سعة فأحملهم ولا يجدون سعة فيقبضوني ، وفي رواية أبي زرعة عند مسلم نحوه ، ١٢٨١ .

(٢) وهو كذلك ، قال القسطلاني : وتام الحديث ، قال نعم ، اه . قلت : هذا الحديث مختصر سيأتى مفصلاً في المغازي في د باب أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح ، وفيه قال عروة : أخبرني نافع بن جبير إلخ ، قال الحافظ : هذا السياق يوم أن نافعاً حضر المقالة المذكورة يوم فتح مكة وليس كذلك ، فإنه لا حجة له ، ولكنه محمول عندي على أنه سمع العباس يقول للزبير ذلك بعد ذلك

قوله : (فشقيه باثنين) وليس (١) فيه تصريح بإنفاق النطاق أجمع في ذلك الامر ، فلا ينافي ماورد أنها جعلت على نفسها شقاً منه وأصلحت الزاد بشق منه ،

في حجة اجتمعوا فيها ، إما في خلافة عمر رضى الله عنه أو في خلافة عثمان رضى الله عنه ، اهـ ١٢٠ .

(١) ظاهر الحديث لإنفاق النطاق أجمع في ذلك ، وما اختاره الشيخ قدس سره هو مختار الحافظ في الفتح إذ قال المحفوظ : كما سيأتى أنها شقت نطاقاً نصفين ، فشدت بأحدهما الزاد واقتصرت على الآخر ، فمن ثم قيل لها ذات النطاق وذات النطاقين ، فالتثنية والإفراد بهذين الاعتبارين ، اهـ . قلت : وأشار بقوله : كما سيأتى ما ذكره البخارى بعد ذلك من حديث عبد الله بن أبي شيبة عن أبي أسامة وفي آخره : قال ابن عباس أسماء ذات النطاق ، قال الحافظ : وصله في تفسير براءة في أثناء حديث ، اهـ . وأشار بذلك إلى ما أخرجه البخارى في تفسير براءة عن ابن أبي مليكة : د غدوت على ابن عباس فقلت : أتريد أن تقاتل ابن الزبير ، الحديث ، وفيه : وأمه فذات النطاق ، اهـ . وأخرج مسلم في صحيحه في باب ذكر كذاب ثقيف ، قالت : د بلغنى أنك تقول له يا ابن ذات النطاقين ، الحديث ، قال النووي : الأصح أنها سميت بذلك لأنها شقت نطاقها الواحد نصفين فجعلت أحدهما نطاقاً صغيراً واكتفت به ، والآخر لسفرة النبي ﷺ كما صرح به في هذا الحديث والبخارى ، ولفظ البخارى أوضح من لفظ مسلم ، اهـ . وقال ابن عبد البر في الاستيعاب : وكانت تسمى ذات النطاقين ، وإنما قيل لها ذلك لأنها صنعت للنبي ﷺ سفرة حين أراد الهجرة إلى المدينة فمسر عليها ما تشدها به ، فشقت خمارها وشدت السفرة بنصفه وانتطقت النصف الثاني فسميها رسول الله ﷺ ذات النطاقين ، هكذا ذكر ابن إسحق وغيره ، اهـ . وذكره الحافظ في الإصابة فقال : قال أبو عمر : سمى رسول الله ﷺ لأنها هيات له لما أراد الهجرة سفرة ، فشقت خمارها نصفين فشدت بنصفه السفرة واتخذت النصف الآخر منطوقاً ، كذا ذكره ابن إسحق وغيره ، اهـ . وفي المجموع : النطاق أن تلبس المرأة ثوباً ثم تشد وسطها بشيء وترفع وسط ثوبها وترسله على

فإن الرواية الموردة هنا مختصرة ، فإنها شقته (١) نصفين فأصلحت بأحدهما زادا وبالأخر سقاء ، وتسميتها ذات النطاقين وإن كان في الأصل (٢) لما ذكرته هنا ، غير أنه عليه السلام كان يسميها بذلك كناية عن العصمة وتعبراً بها عن العفة ، فإن حل النطاقين أعسر من حل نطاق ، وقد رماها الحجاج (٣) بهذا الاسم لحمله

الاسفل عند معاناة الاشتغال لثلاثه في ذيلها ، وبه سميت أسماء ذات النطاقين لأنها كانت تطابق نطاقاً فوق نطاق ، وقيل : كان لها نطاقان تلبس أحدهما وتحمل في الآخر الزاد للنبي عليه السلام في الغار ، وقيل شقت نطاقها نصفين فاستعملت أحدهما وجعلت الآخر شداداً لزادها ، ١٢٥١ .

(١) أي شقت النصف الذي للزاد أيضاً نصفين ، ربطت بأحدهما زادا وبالأخر سقاء ، وعلى هذا تجمع رواية الباب هذه لما تقدم قريباً من أنها جعلت النصف منطلقاً لها والنصف الآخر صرفته في الزاد ، وفي تقرير مولانا حسين على قوله : فشقيه باثنين ، فشدي بواحد إزارك ، ثم شقي النصف الآخر فاربطي بأحدهما إلخ ، ٥١ .

(٢) اختلفت الروايات والأقوال في سبب تسميتها بذلك كما تقدم شيء من ذلك قريباً ، قال ابن عبد البر في الاستيعاب ، وتبعه الحافظ في الإصابة ، بعد ما ذكر قول ابن إسحق وغيره كما تقدم قريباً : وقال الزبير في هذا الخبر : « إن رسول الله عليه السلام قال لها : أبدلك الله عز وجل بنطاقك هذا نطاقين في الجنة ، فقيل لها ذات النطاقين ، ١٢٥١ .

(٣) ذكر ابن عبد البر في الاستيعاب بسنده إلى أبي نوفل قال : قالت أسماء للحجاج : كيف تعيره بذات النطاقين ؟ أجل قد كان لي نطاق أعطى به طعام رسول الله عليه السلام من الخمل ، ونطاق لا بد للنساء منه ، قال أبو عمر : لما بلغ ابن الزبير أن الحجاج يعيره باین ذات النطاقين أنشد قول الهذلي متمثلاً :

على التعبير . فإنه قد يكون كناية عن الامة أيضاً لاحتياجها إلى ذلك لكثرة (١)
الاشتغال بالخدمة والمشقة ، ولا كذلك الحرة والمستغنية عن خدمة نفسها وأهلها
فإنها لا تفتقر إلى مزية استعداد .

وعيرها الواشون أنى أحبها * وتلك شكاة نازح عنك عارها
فإن اعتذر منها فإنى مكذب * وإن تعتذر يردد عليك اعتذارها ، اه .
قلت : وسيأتى فى البخارى فى كتاب الأطعمة فى «باب الخبز المرقق» براوية هشام عن
أبيه وعن وهب بن كيسان قال : كان أهل الشام يعيرون ابن الزبير يقولون : يا ابن
ذات النطاقين ، فقال له أسماء : يا بنى إنهم يعيرونك بالنطاقين وهل تدري ما كان
النطاقين ؟ إنما كان نطاق شققته نصفين فأوكيت قرية رسول الله ﷺ بأحدهما وجعلت
فى سفرته الآخر ، قال : فكان أهل الشام إذا عيروه بالنطاقين يقول : إيهما والإله
تلك شكاة ظاهر عنك عارها ، قال الحافظ : المراد بأهل الشام عسكر الحجاج حيث
كانوا يقاتلونه من قبل عبد الملك أو عسكر الحصين بن نمير الذين قاتلوه قبل ذلك
من قبل يزيد ، وقوله إيهما بكسر الهمزة وبالتوين معناها الاعتراف بما كانوا
يقولونه وشكاة مصدر شكا يشكو وظاهر أى زائل ، وتمثل ابن الزبير
بمصرع بيت لابی ذؤيب الهذلى أوله : عيرها الواشون أنى أحبها ، وأول
هذه القصيدة :

هل الدهر إلا ليلة ونهارها * ولما طلوع الشمس ثم غيارها
أبى القلب إلا أم عمرو فأصبحت * تحرق نارى بالشكاة ونارها
وبعده وعيرها الواشون إلخ ، وهى قصيدة يزيد على ثلاثين بيتاً ، انتهى
مختصراً ١٢ .

(١) قال صاحب المجمع وسماها الحجاج به على الذم بأنها خدامة خراجة
ولاجة وأول اتخاذ كان منها أى هاجر لتعنى أثرها أى ليرى أثر الخادم عليها ،
إشعاراً بأنها خادمة لتجبر قلب سارة وتصلح ما فسد ، يقال عفا على ما كان منه

قوله : (کنا نتزود لحوم الاضاحی) فلما كان ذلك في سفر المدينة وهي مدينة مباركة وموطن مألوف ، فأولى أن يتحمل الزاد في الغزو لما أن المسير فيه إلى أرض العدو والضيافة^(۱) معلومة والسفر محتاجون فيه إلى مزيد قوة لأجل الغزو .

إذا أصلح بعد الفساد ، اهـ . قال القاری تحت حديث مسلم المذكور قريباً : سميت بذلك لأنها قطعت نطاقها نصفين عند المهاجرة وشدت بأحدهما القرية وبالأخر السفرة ، وقيل : شدت بأحدهما السفرة وبالأخر وسطها للشغل ، وكان الحجاج من خبئه حمل قوله صلى الله عليه وسلم في حقها ذات النطاقين على الذم ، وأنها خدامة خراجة ولاجة تشد نطاقها للخدمة ، فكأنها أسلفت أنها ذات النطاقين ، ولكن نطاق ليس هذا شأنه وإليه الإشارة بقولها : أنا والله ذات النطاقين ، الحديث ، وفيه : أما الآخر فنطاق المرأة التي لا تستغنى عنه إما لخدمتها المتعارفة في بيتها الممدوحة في حقها ، وإما لربطها في وسطها للبقاء لحالها خشية أن تصير بطونية كما هو الآن عادة العرب من الحزام المصنوع من الجلد للفقراء وألحقوا به المصنوع من الذهب والفضة للأغنياء ، انتهى مختصراً . وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكي : به لفظ مشترك هي درميان معصومه كي [باك دامن] أور درميان مزدور كي اس واسطی كه مزدور دو كمر بند باندھتی هين تا كه كهل نه جائی ، اهـ ۱۲ .

(۱) یعنی أن حال الضیافة معلومة أنها غير ممكن ، وقال القسطلانی تبعاً للعینی في حديث أسماء المذكور : الحديث يدل على حمل الزاد لأجل السفر لكنه استشكل لكونه لم يكن سفر غزو ، وأجيب بالقياس عليه ، وهكذا قال في حديث لحوم الاضاحی : إنه وإن لم يكن سفر غزو ولكن سفر الغزو مقيس عليه ، اهـ . وسكت عن المطابقة الكرمانی والحافظ ، ولكن قال الحافظ : أشار بالترجمة إلى أن حمل الزاد في السفر ليس منافياً للتوكل ، اهـ . قلت : ولا بعد في أنه أشار بها إلى نذب ذلك لذكره الآية المتضمنة بالامر وحديث أسماء في فعله صلى الله عليه وسلم ۱۲ .

(باب إرداف المرأة خلف أخيها)

لأنما أوردته (١) ههنا لأن مثل هذه الأمور والحاجات كثيراً ما تعرف في السفر لاسيما الجهاد ، فبين بذلك جوازه ، وكذلك كثير من الأبواب الموردة ههنا من هذا القليل .

(باب الردف على الحمار)

يعنى بذلك أنه لا بأس (٢) فيه إذا لم يكن الحمار يثقل عليه ذلك ويربو على قدر طاقته .

(باب كراهية (٣) السفر بالمصاحف إلخ)

أراد بإيراد الروايات المتخالفة أن الجواز مقيد بالأمن والنهي بغيره ، ودلالة

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجمود بما قاله الحافظ إذ قال : وجه دخوله ههنا حديث عائشة المتقدم « جهادكن الحج » ، اهـ . فهذه الأبواب كما أفاده الشيخ قدس سره من الأصل الرابع عشر من أصول التراجع المتقدمة ١٢ .

(٢) وهو كذلك كما تقدم البسط في ذلك في كتاب الحج في « باب استقبال الحاج القادمين والثلاثة على الدابة » ، ويشكل ذكر حديث ابن عمر في هذا الباب لأنه عليه السلام كان إذ ذاك راكباً على راحلته لا الحمار ، قال الحافظ : الغرض منه قوله في أوله : « أقبل يوم الفتح مردفاً أسامة بن زيد » ، لكنه كان يومئذ راكباً على راحلة ، اهـ . وأجاب عنه المعنى كلاهما في نفس الارتداف سواء والفرق في الدابة ، وتواضعه عليه السلام في إردافه على الحمار أقوى وأعظم من إردافه على الراحلة فيلحق هذا بذلك ، اهـ ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قوله « باب كراهية إلخ » سقط لفظ كراهية إلا المستمل

قوله وهم يعلمون (١) القرآن على مدعاه حسب قاعدتهم ظاهرة . فإنهم إذا علموا لا بد لهم من تعليمه . والتعليم أعم من التعليم حفظاً وكتابة .

فأثبتها وبثبوتها يندفع الإشكال الآتى، وقوله كذلك يروى عن محمد بن بشر إلخ، وصل روايته لإسحق بن راهويه في مسنده عنه بلفظ كره رسول الله ﷺ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله العدو، وقال البارقي والبرقاني : لم يروه بلفظ الكراهية إلا محمد بن بشر ، اه . وأراد الحافظ بالإشكال الآتى ما ذكره في آخر الحديث من قوله : أدعى ابن بطلال إلخ وذكره العيني واضحاً إذ قال بعد ذكر كلام الحافظ : أراد بالإشكال ما قاله ابن بطلال : إن ترتيب هذا الكتاب وقع فيه غلط من الناسخ وإن الصواب أن يقدم حديث مالك قبل قوله : وكذلك يروى عن محمد بن بشر ، وإنما قال ابن بطلال ما قاله بناء على أن الترجمة عنده «باب السفر بالمصاحف إلى أرض العدو» وكذلك هي عند أكثر الرواة ، ووجه استشكله أن قوله كذلك يروى عن محمد بن بشر يقتضى تقدم شيء حتى يشار إليه إلى آخر ما قاله ، قلت : والحاصل أن إيراد ابن بطلال مبنى على رواية الأكثرين وهي «باب السفر بالمصاحف إلى أرض العدو» ودفعه الحافظ برواية المستملى إذ فيها «باب كراهية السفر بالمصاحف إلخ» ، ١٢ .

(١) قال الحافظ : أشار البخارى بذلك إلى أن المراد بالنهى عن السفر بالقرآن السفر بالمصحف خشية أن يناله العدو ، لا السفر بالقرآن نفسه ، وقد تعقبه الإسماعيلي بأنه لم يقل أحد إن من يحسن القرآن لا يغزو العدو في دارهم ، وهو اعتراض من لم يفهم مراد البخارى ، وادعى المهلب أن مراد البخارى بذلك تقوية القول بالترفة بين المسكر الكثير والطائفة القليلة فيجوز في تلك دون هذه ، اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله د وهم يعلمون ، أى يقرؤون القرآن ، والقراءة قد تكون من المصحف وقد تكون من الحفظ ، فثبت جواز السفر بالمصحف إلى أرض العدو لأن الفعل يعم عند البخارى ، أو هو يعلمون بالتشديد ، والتعليم في زمن الصحابة

غالباً كان من المصحف قُتبت الجواز أيضاً ، قُتبت من جمع أحاديث الباب أن السفر بالمصحف إلى أرض العدو بشرط الطمأنينة جائز وبدونه لا ، اه . قال العيني : أراد البخاري بهذا الكلام أن المراد بالنهي عن السفر بالقرآن السفر بالمصحف خشية أن يناله العدو لا السفر بالقرآن نفسه ، وقال الداودي : لا حجة فيما ذكره البخاري ، وقد روى مفسراً : نهى أن يسافر بالمصحف ، وقال الاسماعيلي : ما كان أغنى البخاري عن هذا الاستدلال لم يقل أحد إن من يحسن القرآن لا يغزو العدو في دارهم ، وقيل الاستدلال بهذا على الترجمة ضعيف لأنها واقعة عين ، ولعلمهم تعلوه تلقيناً وهو الغالب حينئذ ، فعلى هذا يقرأ يعلمون بالتشديد ، وقال الكرماني : قوله يعلمون من العلم ، وفي بعض الروايات من التعليم ، وقال صاحب التوضيح : لكن رأيت في أصل الديماطى بفتح الياء ، وأجاب المهلب بأن فائدة ذلك أنه أراد أن يبين أن نهيه عن السفر به إليهم ليس على العموم ولا على كل الأحوال وإنما هو في المساكروا السرايا التي ليست مأمونة ، وأما إذا كان في العسكر العظيم فيجوز حمله إلى أرضهم ، ولأن الصحابة كان بعضهم يعلم بعضاً لأنهم لم يكونوا مستظهريه له ، وقد يمكن أن يكون عند بعضهم مصحف فيها قرآن يعلمون منها فاستدل البخاري أنهم في تعلمهم كان فيهم من يتعلم بكتاب ، فلما جاز له تعلمه في أرض العدو بكتاب وبغير كتاب كان فيه إباحة لحمله إلى أرض العدو إذا كان عسكرياً مأموناً ، وهذا قول أبي حنيفة ، ولم يفرق مالك بين العسكر الكبير والصغير في ذلك ، وحكى ابن المنذر عن أبي حنيفة الجراز مطلقاً وليس كذلك ، الأصح هو الأول ، وقال ابن سحنون : قلت لأبي : أجاز بعض العراقيين الغزو بالمصاحف في الجيش الكبير بخلاف السرية ، قال سحنون : لا يجوز ذلك لعموم النهي وقد يناله العدو في غفلة ، اه . قلت : وبسط الكلام على المسألة في الأوجز ، وفيه قال الثوري في الحديث : النهي عن المسافرة بالمصحف إلى أرض الكفار لليلة المشهورة ، وهي مخافة أن ينالوه فينتهكوا حرمة ، فإن أمنت هذه العلة بأن يدخل في جيش المسلمين الظاهريه عليهم فلا كراهة لعدم العلة

(باب ما يكره من رفع الصوت)

يعنى به البالغ (١) حد الكراهة ، الخارج عن التوسط والجواز ، كما يدل عليه قوله : أربعوا على أنفسكم .

هذا هو الصحيح ، وبه قال أبو حنيفة والبخارى وآخرون ، وقال مالك وجماعة من أصحابنا : بالنهى مطلقاً ، وفى المحلى : فرق الحنفية بين العسكر الكبير والصغير كما فى المحيط ، وقال الطحاوى : كان هذا فى بدء الإسلام عند قلة المصاحف وحلة القرآن ، ثم انتسخ ذلك لما كثرت المصاحف وكثر القراء فثبت لا بأس به ، والأصح ما فى المحيط ، وفى الدر المختار : نهينا عن إخراج ما يجب تعظيمه وبحرم الاستخفاف به كصحن وكتب فقه وحديث ، قال ابن عابدين خلافاً لقول الطحاوى : إن ذلك إنما كان عند قلة المصاحف كيلاً تقطع عن أيدي الناس ، وأما اليوم فلا يكره ، واستدل بالحديث على منع تعلم الكافر القرآن فنحن مالك مطلقاً وأجاز الحنفية مطلقاً وعن الشافعى قولان ، وفصل بعض المالكية بين القليل لأجل مصلحة قيام الحجة عليهم فأجازوه ، ويؤيده قصة هرقل حيث كتب إليه النبي ﷺ بمضى الآيات وقد نقل النووي الاتفاق على جواز الكتابة إليهم بمثل ذلك ، قال الابن : أجاز الفقهاء السكتب إليهم بالآية ونحوها للدعاء إلى الإسلام والوعظ ، ومنع مالك تعليمهم شيئاً من القرآن ، وحجة المجيز لعله يرغب فى الإسلام ، وحجة المانع أنه نجس فى الحال وعدو لله تعالى وكتابه فقد يعرضه للبهانة ، انتهى مختصراً من الأوجز ١٢ .

(١) أشار الفيض بذلك إلى دفع ما يتوهم من الحديث من النهى عن الجهر بالذكر ، كما قال ذلك بعض القائلين بالمنع عن ذكر المشايخ بالجهر ، وما أفاده الشيخ قدس سره أرجه الاجوبة عن ذلك ، فإن قوله ﷺ « أربعوا على أنفسكم » ، كالنص فى ذلك ، وأجاب الفيض فى الكوكب بجواب آخر إذ قال : استدل بذلك من منع الجهر بالذكر ولا يتم ، فقد ورد أنه كان ثم عدو فأراد أن لا يعلموا بهم ، فكان المانعة

(باب يكتب للمسافر)

إذا لم يكن (١) خاصياً في سفره .

لامر خارج لا لثبوت في نفس الذكر وهذا هو الحق ، فإن الذكر ليس شيء من أنواعه منياً عنه ، وإنما ذلك لامر خارج عنه ، فإن كان في جهده إضرار بأحد مثلاً كره وإلا لا ، اهـ . وفي هامشه عن روح البيان أنه يختلف باختلاف المشارب والمقامات ، والاتق بأهل الغفلات الجهر ، وبأحوال أهل الظهور الخفاء ، قلت : ولذا ترى الصوفية يمتنعون عن الجهر بالذكر لمن ترقى إلى درجة المعاينة ويأمرونه بالمراقبة ، وأنت خير بأن الصحابة ببركة الصلوة قد ترقوا على الدرجة القصوى ، وهذا هو السر في أنهم لا يحتاجون إلى الضربات والأربعينات ، وبسط في هامش الكوكب في الروايات الفالة على جواز الجهر بالذكر ، وقد ألف مولانا الشيخ عبد الحمى الكتوى رسالة مستقلة في هذا الباب سماها بسباحة الفكر ، أورد فيها قريباً من خمسين رواية تدل على الجهر بالذكر ، وتكلم مولانا الشيخ مرزا مظهر جانجنانان في مکتوباته على حديث الباب وأثبت الجهر المتعارف ، وأجاب شيخنا في البذل عن حديث الباب بأن هذا الحديث يدل على أنهم بالغوا في الجهر وفي رفع أصواتهم فلا يلزم منه المنع من الجهر مطلقاً ، لأن النهي للتيسير والإرفاق لا لكون الجهر غير مشروع ، اهـ . وقال الحافظ في الفتح : قال الطبري : في الحديث كراهية رفع الصوت بالدعاء والذكر ، وبه قال عامة السلف من الصحابة والتابعين ، قال الحافظ : وتصرف البخاري يقتضي أن ذلك خاص بالتكبير عند القتال ، وأما رفع الصوت في غيره فقد تقدم في كتاب الصلاة حديث ابن عباس : إن رفع الصوت بالذكر كان على العهد النبوي إذا انصرفوا من المكتوبة ، اهـ ١٢ .

(١) وبذلك جزم الحافظ في الفتح إذ قال : أي إذا كان سفره في غير مصيبة ، اهـ . وهذا قيد الصيق ، وقال القسطلاني : أي سفر طاعة ، اهـ . وبسط الحافظ في الروايات الكثيرة التي في معنى حديث الباب ثم قال : قال ابن بطال

قوله : (فسقط عنى إلخ) لفظة وأنا (١) أسمع مقولة عروة ، غير أنه لما حدث هشام القصة ذكرها ، ثم ذكرها هشام أيضاً حين حدث الحديث ليحيى ، ولكن يحيى نسي أن يذكرها حين حدث لابن المثنى ولكنه استدرك فذكرها آخرأ وإن لم يذكرها موقعها ، فقوله كان يحيى يقول مقولة ابن المثنى .

هذا كله فى التوافل ، وأما صلاة الفرائض فلا تسقط بالسفر والمرض ، وتعقبه ابن المنير بأنه تحجر واسماً ولا مانع من دخول الفرائض فى ذلك ، يعنى إذا عجز عن الإتيان بها على الهيئة الكاملة أن يكتب له أجر ما عجز عنه كصلاة المريض جالساً يكتب له أجر القائم ، قال الحافظ : وليس اعتراضه بحيد لأنهما لم يتواردا على محل واحد ، واستدل به على أن المريض والمسافر إذا تكلف العمل كان أفضل من عمله وهو صحيح مقيم ، وفى هذه الأحاديث تعقب على من زعم أن الأعذار المرخصة لترك الجماعة تسقط الكراهة والإثم خاصة من غير أن تكون محصلة للفضيلة ، وبذلك جزم النووي فى شرح المذهب ، وبالأول جزم الزويانى فى التلخيص إلى آخر ما بسط من الكلام على ذلك ١٢ .

(١) قال الكرماني : قوله عن مسير النبي ﷺ متعلق بقوله سئل ، وقوله : كان يحيى يقول إلخ ، جملة معترضة بينهما ، أى : قال البخارى قال ابن المثنى : كان يحيى يقول تعليقاً عن عروة أو مسنداً إليه أنه قال : سئل أسامة وأنا أسمع السؤال ، فقال يحيى سقط منى هذا اللفظ أى لفظ وأنا أسمع عند رواية الحديث كأنه لم يذكرها أولاً واستدرك آخرأ ، اه . وقال الحافظ . كان يحيى يقول ، القائل ذلك هو محمد ابن المثنى شيخ البخارى ، اه . وتبع العيني الكرماني فحكي قوله بدون النسبة إليه ، وهكذا فعل القسطلاني ، وفى تراجم شيخ مشايخنا الدهلوى معنى هذا الكلام أن محمد بن المثنى قال : كان يحيى يقول فى هذا الحديث وأنا أسمع ، فكانت عبارة الحديث : سئل أسامة بن زيد وأنا أسمع فسقط عنى لفظ وأنا أسمع فلم أكتب فى أصلى ، اه ١٢ .

قوله : (فاتباعه) إن أخذ (١) متكلما كان ظاهراً ، والمعنى أردت اتباعه ، أورده بصورة حكاية الحال الماضية بلفظ الاستقبال ، ثم إن المعطوف إذا هو قوله : فأردت أن أشتريه ، والحاصل أن الراوى إنما تردد في أن عمر هل اكتمى بقوله فاتباعه ، أو قال موضعه فأضاعه الذى كان عنده فأردت أن أشتريه ، وإن كان غائبا فهو على طريقة الالتفات ، وسمى لإرادة الاتباع ابتاعا ، والمعطوف حينئذ هو الذى فى الترجيح الأول .

قوله : (قلادة من وتر أو قلادة) إن حمل (٢) على شك الراوى فالأمر أصهل من أن يتكلف فى توجيهه ، وإن كان من أصل المتن فهو تعميم بعد تخصيص ، والمراد بهما ما ليس لزينة أو حاجة جائزة شرعا .

(١) أبدع الشيخ فى توجيه الكلام ، وقال الحافظ : قوله ابتاعه أو أضاعه شك من الراوى ، ولا معنى لقوله ابتاعه لأنه لم يشتريه وإنما عرضه للبيع فيحتمل أن يكون فى الأصل باعه فهو بمعنى عرضه للبيع ، اه . وقال الكرماني : لعل الاتباع جاء بمعنى البيع كما جاء اشترى بمعنى باع ، قال فى الكشف فى قوله تعالى : « بثمنا اشتروا به أنفسهم » ، إن اشتروا بمعنى باعوا . وكأنه قال اتخذ البيع لنفسه ، كما يقال فى اكتسب ونحوه ، وقال بعضهم لعل الراوى صحفه وهو أباعه أى عرضه للبيع ، اه .

(٢) قال الحافظ : قوله أو قلادة ، ولفظة أولشك أو للتوزيع ، ووقع فى رواية أبى داود عن القعني بلفظ : ولا قلادة ، وهو من عطف العام على الخاص وبهذا جزم المهلب ، ويؤيد الأول ما روى عن مالك أنه سئل عن القلادة فقال : ماسمت بكرايتها إلا فى الوتر ، اه . وقال الكرماني : شك الراوى أنه أطلق القلادة أو قيد بكونها من الوبر ، اه . قال الحافظ : قوله وتر بالمشاة فى جميع الروايات ، قال ابن الجوزى : ربما صحف من لا علم له بالحديث فقال وبر بالوحدة ، وحكى ابن التين أن الداودى جزم بذلك ، وقال هو ما ينتزع عن الجمال يشبه الصوف ، قال ابن التين : فصحف ، قال ابن الجوزى : وفى المراد بالآوتار ثلاثة أقوال : أحدها أنهم كانوا

يقلدون الإبل أوتار القصى لثلاث تصيها العين بزعمهم فأمرؤا بقطعها لإعلاما بأن الأوتار لا ترد من أمر الله شيئا ، وهذا قول مالك ، ووقع ذلك متصلا بالحديث في الموطأ وعند مسلم وأبي داود وغيرهما . قال مالك : أرى أن ذلك من أجل العين ويؤيده حديث عتبة بن عاصم رضى : « من علق تيممة فلا آثم الله له » أخرجه أبو داود أيضا ، والقيمة ما علق من الثلاث خفية العين ونحو ذلك ، قال ابن عبد البر : إذا اعتقد الذي قلدها أنها ترد العين فقد ظن أنها ترد القدر وذلك لا يجوز اعتقاده ، فانها : انتهى من ذلك لثلاث تفتق الدابة بها عند شدة الركض ، ويحكى ذلك عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة وكلام أبي عبيد يرجح فانه قال : نهى عن ذلك لأن المواب تتأذى بذلك ويضيق عليه نفسها ورعيها وربما تعلقت بشجرة فاختنقت أو تعرفت عن السير ، ثالثا أنهم كانوا يعلقون فيها الأجراس ، حكاه الخطابي وعليه يدل تبويب البخاري ، وقد روى أبو داود والنسائي من حديث أم حبيبة أم المؤمنين مرفوعا : « لا تصحب الملائكة رقعة فيها جرس » والذي يظهر أن البخاري أشار إلى ما ورد في بعض طرقه ، فقد أخرجه الدارقطني من طريق عثمان بن عمر عن مالك بلفظ « لا تقين فلادة من وتر ولا جرس في عنق بعير إلا قطع » ولا فرق بين الإبل وغيرها في ذلك إلا على القول الثالث ، فلم تجر العادة بتعليق الأجراس في رقاب الخيل ، وقد روى أبو داود والنسائي من حديث أبي وهب رضى « اربطوا الخيل وقلدوها ولا تقلدوها الأوتار » فدل على الاختصاص للإبل فلعن التقيد بها في الترجمة للغالب ، وقد حل الضر بن شميل الأوتار في هذا الحديث على معنى الثأر ، فقال معناه لا تطلبوا بها ذحول الجاهلية ، قال القرطبي : هو تأويل بعيد ، وقال الترمذي ضعيف ، وإلى نحو قول الضر جنيح وكيع فقال : المعنى لا تركبوا الخيل في الفتن ، فإن من ركبها لم يسلم أن يتعلق به وتر يطلب به ، الدليل على أن المراد بالأوتار جمع الوتر بالتحريك لا الوتر بالإسكان ما رواه

قوله : (سمعته منه مرتين) مقولة عمرو ، أى سمعت الرواية من الحسن مرتين [يبايض (١) في الأصل] .

أبو داود أيضاً من حديث رويغ بن ثابت رفعه : « من عقد لحيته أو قتلده وترأ فان محمداً برىء منه » ، فإنه عند الرواة أجمع بفتح المثناة ، والجرس بفتح الجيم والراء ثم مهملة ، معروف ، وحكى عياض إسكان الراء ، والتحقيق أن الذى بالفتح اسم الآلة وبالإسكان اسم الصوت ، وروى مسلم من حديث أبي هريرة رفعه : « الجرس مزمار الشيطان » ، وهو دال على أن الكراهة فيه لصوته لأن فيه شهاً بصوت الناقوس وشككه ، قال النووي وغيره : الجمهور على أن النهى للكراهة وأنها كراهة تنزيه ، وقيل للتحريم ، وقيل يمنع منه قبل الحاجة ويجوز إذا وقعت الحاجة ، وعن مالك : تنخص الكراهة من القلائد بالوتر ويجوز غيرها إذا لم يقصد دفع العين ، هذا كله فى تعليق التائم وغيرها مما ليس فيه قرآن ونحوه ، فأما ما فيه ذكر الله فلا نهى فيه فإنه إنما يجعل للتبرك به والتعوذ بأسمائه ، وكذلك لا نهى عما يعلق لأجل الزينة ' لم يبلغ الخيلاء أو السرف ، واختلفوا فى تعليق الجرس أيضاً ، ثانياً يجوز بقدر الحاجة ، ومنهم من أجاز الصغير منها دون الكبير ، وأغرب ابن حبان فزعم أن ملائكة لا تصعب الرقعة التى يكون فيها الجرس إذا كان رسول الله ﷺ فيها ، اهـ . قلت : بسط الكلام على حديث الباب فى الأوجز ، وفيه قال الباجى : قول مالك أرى ذلك من العين على وجه التأويل للحديث والمدول به عن عمره بنظره واجتهاده ، ومعنى قوله إنه نهى عن ذلك لأن صاحبها يظن أن تلك القلائد تمنع أن تصيب الإبل العين أو ترد القدر إلى آخر ما بسط فيه ، وأخرج محمد فى موطأه حديث أم حبيبة المذكورة ثم قال : وإنما روى ذلك فى الحرب لأنه يندرج به العدو ، اهـ ١٢ .

(١) يبايض فى الأصل قريباً من ربيع سطر ، ولم يتعرض لذلك فى تقريرى الشيخين المسكى والبنجاني ولا أحد من الثمروج ، ولم أجد هذا اللفظ فى روايات

قوله : (وأخبرهم بما يجب عليهم إلخ) يعنى (١) بذلك أن الحظوة الاولى المعروضة عليهم هو الإسلام غير أنه لا يجب القتل إلى أن يسلموا ، بل الكف

البخارى وغيره فى غير هذا الموضع ، والظاهر عندى أن هذه مقولة سفيان والضمير المنصوب إلى عمرو بن دينار ، ولا يبعد أن الشيخ أراد فى البياض التنبية على ما سياتى فى تفسير سورة الممتحنة من حديث الباب ، فقيه بعد ذكر هذا الحديث : حدثنا على ، قيل لسفيان فى هذا نزلت : « لا تتخذوا عدوى وعدوكم » الآية ، قال سفيان : هذا فى حديث الناس حفظته من عمرو ما تركت منه حرفاً وما أرى أحداً حفظه غيرى ، بسط الحافظ الكلام على هذا فى الفتح ، لخص كلامه القسطلانى (قال سفيان هذا فى حديث الناس) ورواياتهم وأما الذى (حفظته) أنا (من عمرو) ابن دينار هو الذى رويته عنه من غير ذكر النزول (ما تركت منه حرفاً وما أرى) بضم الهمزة ما أظن (أحداً حفظه) من عمرو (غيرى) فلم يحزم سفيان برفع هذه الزيادة ، اه . قلت : وأخرج مسلم هذا الحديث فى صحيحه برواية أبى بكر بن أبى شبة وعمرو الناقد وزهير بن حرب وإسحق بن إبراهيم وابن أبى عمرو عن سفيان بن عيينة بهذا السند وفى آخره « اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم » فأنزل الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء » وليس فى حديث أبى بكر وزهير ذكر الآية ، وجعلها لإسحق فى روايته من تلاوة سفيان ، اه . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب الجاسوس » فإن أراد به من جهة الكفار فهو لا يجوز لقصة حاطب وهو الاظهر لذكره قوله تعالى فى الترجمة ، ويحتمل التجسس من جهة المسلمين كما قال به بعض الشراح ، فهو مشروع لإرساله ﷺ علماً وغيره لتجسس الظمينة أو الكتاب ١٢ .

(١) ويدل على ما أفاده الشيخ ما فى المشكاة برواية مسلم عن سليمان لبريدة عن أبيه قال « كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه بخاتمة

واجب عليهم (*) ولو انقادوا لبذل الجزية ، فقلوه : لان يهدى الله بك إلخ ، بيان لما قاله علي من المقاتلة حتى الإسلام بأن ما قلته أمر مستحسن في نفسه ، فإن الإسلام يوجب الاجر لفاعله والباعث عليه ما لا يخفى ، إلا أن أمر الله تعالى هو الكف عنهم إذا بذلوا الجزية ولو لم يسلبوا .

قوله : (بياناً ليلاً) يعنى (١) بذلك أن الليل معتبر في مفهوم التبييت (٢) وكل ما يشتق منه .

في تقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ، ثم قال : واغزوا بسم الله في سبيل الله ، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال فأيتهم ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى الإسلام ، فإن أجابوك فاقبل منهم ، الحديث ، وفيه : فإن هم أبوا ، أى عن الإسلام ، فسلهم الجزية ، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، قال القارى : وكذا رواه الأربعة وألفاظ بعضهم تزيد على بعض وتختلف ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : قوله : بياناً ليلاً ، كذا في جميع النسخ بالموحدة ثم التحتانية الخفيفة وبعد الألف مثناة ، وهذه عادة المصنف إذا وقع في الخبر لفظة توافق ما وقع في القرآن أو رد تفسير اللفظ الواقع في القرآن جمعاً بين المصلحتين وتبركاً بالامر من ، ووقع عند غير أى ذر من الزيادة ههنا : لنبيته ليلاً ، بيت ليلاً ، وهذا جميع ما وقع في القرآن من هذه المادة وهذه الأخيرة بيت يريد قوله تعالى : بيت طائفة منهم غير الذى تقول ، اه . قلت : وأراد بالاول أى بقوله بياناً ليلاً ما في سورة الاعراف من قوله تعالى : وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياناً أو هم قائلون ، وأما الثانى فما في سورة النمل في قوله تعالى : قالوا تقاسموا بالله لنبيته وأهله ، الآية ١٢ .

(٢) قال الحافظان : قال أبو عبيدة : كل شيء قدر بليل تبيت ، اه .

[تنبيه] قال الحافظ : قوله « ياأنا ليلا » كذا في جميع النسخ بالموحدة ثم التحتانية وبعد الألف مثاء ، وأغرب ابن المنير فصحف « لجعلها نياماً » بنون وميم من النوم فصارت هكذا : « فيصاب الولدان والذرارى نياماً ليلا » ثم تعقبه فقال : العجب من زيادته في الترجمة نياماً وما هو في الحديث إلا ضمناً ، لأن الغالب أنهم إذا وقع بهم ليلا كان أكثرهم نياماً لكن ما الحاجة إلى التقييد بالنوم والحكم سواء كانوا نياماً أو أيقاظاً ، إلا أن يقال إن قتلهم نياماً أدخل في الاغتيال من كونهم أيقاظاً فبه على جواز مثل ذلك ، اه . قال الحافظ : قد صحف ثم تكلف ، ومعنى البيات المراد في الحديث أن يغار على الكفار بالليل بحيث لا يميز بين أفرادهم ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رحمه الله ترجم بقوله « باب أهل الدار يبيتون فيصاب الولدان والذرارى » وأورد فيه حديث صعب بن جثامة وفيه قوله عليه السلام « دم منهم » قال العيني : فإن قلت هذا يخالف ما ذكره البخارى فيما بعد عن ابن عمر نهى عن قتل النساء والصبيان وغير ذلك من الروايات الكثيرة التي ذكرها العيني في هذا المعنى ، ثم قال : قال الخطابي : قوله « دم منهم » يريد في حكم الدين فإن ولد الكافر محكوم له بالكفر ولم يرد بهذا القول لإباحة دماهم تعمداً لها وقصداً إليها ، وإنما هو إذا لم يمكن الوصول إلى الآباء إلا بهم فإذا أصيبوا لاختلاطهم بالآباء لم يكن عليهم في قتلهم شيء ، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان فكان ذلك على القصد ، ولما روى الترمذى حديث ابن عمر الذي فيه نهى عن قتل النساء والصبيان ، قال : والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم كرهوا قتل النساء والولدان وهو قول الثوري والشافعي : ورخص بعض أهل العلم في البيات قتل النساء فيهم والولدان ، وهو قول أحمد وإسحق ، وقال شيخنا : وما حكاه الترمذى عن الثوري والشافعي من كراهة قتل النساء والصبيان ظاهر في ترك القتل مطلقاً في البيات وغيره وليس كذلك ، أما قتلهم

في غير اليات فأجمعوا على تحريره إذا لم يقاتلوا كما حكاه الثوري في شرح مسلم ،
 فإن قاتلوا فقال في شرح مسلم حكاية عن جماهير العلماء يقتلون ، وقال الطحاوي رحمه الله
 « باب ما نهى عن قتله من النساء والولدان في دار الحرب ، ثم أخرج عن تسعة أنفس
 من الصحابة في النهي عن قتل الولدان والنسوان ، ثم قال : فذهب قوم إلى أنه لا يجوز
 قتل النساء والولدان على حال وأنه لا يحل أن يقصد إلى قتل غيرهم إذا كان يؤمن
 في ذلك تلفهم من ذلك أن أهل الحرب إذا ترسوا بصيانتهم وكان المسلمون لا يستطيعون
 رميهم إلا بإحابة صيانتهم لحرام عليهم رميهم في قول هؤلاء وكذلك إن تحصنوا بحصن
 وجعلوا فيه الولدان لحرام عليهم رمي ذلك الحصن إذا كنا نخاف في ذلك تلف نسائهم
 وولدانهم ، واحتجوا في ذلك بهذه الأحاديث ، قال العمري : أراد بالقوم الأوزاعي
 ومالك والشافعي في قول ، وأحمد في رواية ، وقال أبو عمر : اختلفوا في رمي
 الحصون بالمنجنيق إذا كان فيها أطفال المشركين أو أسارى المؤمنين فقال مالك :
 لا يرمى الحصن ولا تحرق سفينة الكفار إذا كان فيها أسارى المسلمين ، وقال
 الثوري وأبو حنيفة وأبو يوسف وعبد الشافعي في الصحيح وأحمد وإسحق : إذا كان
 لا يؤصل إلى قتلهم لا بتلف الصبيان أو الذبابة فلا بأس به ، قال أبو عمر : قال أبو حنيفة
 وأصحابه والثوري : لا بأس برمى حصون المشركين وإن كان فيه أسارى من المسلمين
 وأطفالهم أو أطفال المشركين ولا بأس أن تحرق السفن ويقصده المشركون ، فإن
 أصابوا واحداً من المسلمين بذلك فلا دية ولا كفارة ، وقال الثوري إن أصابوه
 ففيه الكفارة ولا دية ، انتهى مختصراً من العمري . وقال القاري : قال أبو عبيدة :
 كان في أول الإسلام نساء المشركين وولدانهم يقتلون مع رجالهم ، ويستضاء لذلك
 بما روى الصمصم بن جثامة من قوله عليه الصلاة والسلام « هم من آبائهم » ثم أسند أبو عبيدة
 عن الصمصم بن جثامة قال : سألت رسول الله ﷺ عن أولاد المشركين أقتلهم معهم ؟
 قال نعم ، فإنهم منهم ثم نهى عن قتلهم يوم خيبر ، اه . وقال الحافظ : قد أخرج

قوله : (حتى رأيت أثر أصابعه) يعنى بذلك بردها^(١) وسكينتها لا أثر ضربتها .
قوله : (كأنه جمل أجرف) شبه به فى خلاء^(٢) داخلها من العمد والخشب
التي احترقت .

ابن حبان فى حديث الصعب زيادة فى آخره ثم نهى عنه يوم حنين ، وهى مدرجة
فى حديث الصعب وذلك بين فى سنن أبى داود فإنه قال فى آخره : قال سفيان قال
الزهري : ثم نهى رسول الله ﷺ بعد ذلك عن قتل النساء والصبيان إلى آخر
ما بسطه ، ثم قال : وحكى الحازمى قولاً يجاوز قتل النساء والصبيان على ظاهر
حديث الصعب ، وزعم أنه ناسخ لأحاديث النهى وهو غريب ، اهـ . قلت :
وتبويب الإمام البخارى يدل على أنه حمل هذا الحديث على البيات وهو قول
الجمهور كما تقدم ، وفى الهداية : لا بأس برميهم وإن كان فيهم مسلم أسير أو تاجر
لأن فى الرى دفع الضرر العام بالذنب عن بيضة الإسلام وقتل الأسير والتاجر
ضرر خاص ، ولأنه قلما يخلو حصن عن مسلم ، فلو امتنع باعتباره لانسد بابه
وإن تدرسوا بصبيان المسلمين أو بالأسارى لم يكفوا عن رميهم ، ويقصدون بالرى
الكفار ، لأنه إن تمذر التمييز فملا فلقد أمكن قصداً ، والطاعة بحسب الطاقة ،
وما أصابوا منهم لادية عليهم ولا كفارة ، لأن الجهاد فرض والغرامات لا تقترن
بالفروض ، بخلاف حالة المحمصة لأنه لا يمتنع مخافة الضمان لما فيه من إحياء
نفسه ، أما الجهاد فبنى على إتلاف النفس فيمتنع حذر الضمان ، اهـ ١٢١ .

(١) ويؤيد ذلك ما فى مسند أحمد ، قلت : يارسول الله إني رجل لأثبت على
الحيل فوضع يده على وجهى حتى وجدت بردها وقال : اللهم اجعله هادياً مهدياً ،
وقال الحافظ : وفى حديث البراء عند الحاكم : فشكى جرير إلى رسول الله ﷺ
القلع فقال : ادن منى فدنا منه فوضع يده على رأسه ثم أرسلها على وجهه وصدره
حتى بلغ عاتقه ثم وضع يده على رأسه وأرسلها على ظهره حتى انتهت إلى إلبته وهو
يقول مثل قوله الأول فكان ذلك للتبرك بيده المباركة ، اهـ ١٢١ .

(٢) وفى رواية البخارى فى المغازى : حتى تركتها كأنها جمل أجرب ، قال الحافظ :

بالجيم والمرحدة كناية عن نزع زيتها وإذهاب بهجتها ، قال الخطابي : المراد أنها صارت سوداء لما وقع فيها من التحريق ، ووقع لبعض الرواة كما في رواية مسدد في حديث الباب بلفظ أجوف ، والمعنى أنها صارت صرورة بغير معنى ، والأجوف الخالي الجوف مع كبره في الظاهر ، ووقع لابن بطال معنى قوله « أجرب » أى « أسود » ومعنى قوله « أجوف » أى « أبيض » وأنكره عياض وقال : هو تصحيف وإفساد للمعنى ، كذا قال ، فإن أراد إنكار تفسير أجوف بأبيض فقبول لأنه يضاد معنى الأسود ، وقد ثبت أنه حرقها والذي يحرق يصير أسود لا محالة فكيف يوصف بكونه أبيض ، وإن أراد إنكار لفظ أجوف فلا إفساد فيه فإن المراد أنه صار خالياً لا شئ وفيه كما قررته ، انتهى مختصراً بتغيير . وأنت ترى أن تعبير الشيخ أوضح من تعبير الحافظ ، وقال العيني : قوله أجوف أى خال عن كل ما يكون في البطن ، ووجه الشبه بينهما عدم الانتفاع به ، وقال الداودي : معنى أجوف أنها أحرقت فسقط السقف وبعض البناء وما كان فيها من كسوة ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب حرق الدور والنخيل » أى التى للمشركين ، قال الحافظ : كذا وقع في جميع النسخ حرق وضبطه بفتح أوله وإسكان الراء وفيه نظر لأنه لا يقال فى المصدر حرق وإنما يقال تحريق وإحراق لأنه رباعى ، فلعله كان حرق بتشديد الراء بلفظ الفعل الماضى وهو المطابق للفظ الحديث ، والفاعل محذوف تقديره الذى ^{بفعله} بفعله أو يأذنه ، وقد ترجم فى التى قبلها « باب إذا حرق » وعلى هذا فقوله « الدور » منصوب بالمفعولية ، والنخيل كذلك نسقاً عليه ، اهـ . وتعقب عليه العيني بأنه يجوز أن يكون لفظ حرق بهذا الضبط اسماً للإحراق إلى آخر ما بسطه ، وقال القسطلانى : قال الزركشى : الصواب إحراق ، وتعقبه فى المصاييح بأن فى المشارق الحرق يكون من النار والأعراف الإحراق ، لجعل الحرق معروفاً لا خطأ ، اهـ . ثم قال الحافظ :

قوله : (فخرجت فيمن خرج) وإنما خرج لأنه لو لم يخرج وكان اختفاؤه في مرتبط الدواب لربما رآوه حين يعودون بمحارم فيؤخذ .

قد ذهب الجمهور إلى جواز التحريق والتخريب في بلاد العدو ، وكرهه الأوزاعي والليث وأبو ثور واحتجوا بوصية أبي بكر لجيوشه أن لا يفعلوا شيئاً من ذلك ، وأجاب الطبري بأن النهي محمول على القصد لذلك ، بخلاف ما إذا أصابوا ذلك في خلال القتال كما وقع في نصب المنجنيق على الطائف وهو نحو ما أجاب به في النهي عن قتل النساء والصبيان ، وبهذا قال أكثر أهل العلم ونحو ذلك القتل بالتفريق ، وقال غيره إنما نهى أبو بكر جيوشه عن ذلك لأنه علم أن تلك البلاد ستفتح فأراد إبقائها على المسلمين ، اهـ . قلت ووصية أبي بكر رضي الله تعالى عنه هذه أخرجها مالك في موطأه بطولها ، وبسط الكلام عليها وعلى المسألة في الأوجز ، وفيه عن المغني : أن الشجر والزرع على ثلاثة أقسام :

أحدها : ما تدعو الحاجة إلى إتلافه كالذي يقرب من حصونهم أو يستترون به من المسلمين أو يحتاج إلى قطعه لتوسمة طريق أو نحو ذلك ، فهذا يجوز بغير خلاف نعله .

الثاني : ما يتضرر المسلمون بقطعه لكونهم ينتفعون ببقائه لموقوفهم ، أو تكون العادة لم تجر بذلك بيننا وبين عدونا فإذا فعلنا بهم فعلوه بنا فهذا يحرم .

الثالث : ما عدا هذين القسمين مما لا ضرر فيه للمسلمين ولا نفع سوى غيظ الكفار والإضرار بهم ففيه روايتان : إحداهما لا يجوز لحديث أبي بكر هذا ، وقد روى نحو ذلك مرفوعاً إلى النبي ﷺ ، وبهذا قال الأوزاعي والليث وأبو ثور ، والرواية الثانية يجوز وبهذا قال مالك والشافعي ، وقال إسحق التحريق سنة إذا كان أنكى للعدو ، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرق نخيل بني النضير إلى آخر ما بسط في الأوجز ١٢ .

قوله حتى أسمع الواقعة مى الناعة^(١) كأنهما نعى الأموات وتخصيها .
قوله والله لتأتين الناس إنما حملوا^(٢) قول النبي ﷺ على أنه كان ما قبل الفتح
وتحقق النصر .

(١) ووقع فى نسخى الحافظين ، بلفظ الناعة . قال العيني : الناعة بالنون
وكسر الهمزة من النعى وهو الاخبار بالموت ، ويروى الواقعة أى الصارخة التى
تندب القتيل . والوعى الصوت . قال صاحب العين : الوعى جلبة وأصوات
للكلاب فى الصيد اهـ . وقال القسطلانى لأبى ذر الواقعة بالواو أى الصارخة التى
تندب القتيل . اهـ . ثم لا يذهب عليك إن الإمام البخارى ترجم على حديث
الباب باب قتل النائم المشرك قال العيني : قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة
إلا إذا أريد بالنائم المضطجع . وقيل : هذا قتل يقظان نه من نومه . وقيل :
هذا حكمه حكم النائم لانه لما أجاب الرجل كان فى خيال النزم ولهذا لم يتحرك
من وضعه ولا قام من مضجعه فكان حكمه حكم النائم ، وهذا الوجه أقرب مع
أنه جاء فيه ، فدخل عليه عبدالله بن عتيك بيته فقتله وهو نائم اهـ .

قال الحافظ الحديث ظاهر فيما ترجم له لأن الصحابي طلب قتل أبى رافع
وهو نائم وإنما ناداه ليتحقق أنه هائلًا يقتل غيره ممن لا غرض له إذ ذاك وبعد
أن أجابه كان فى حكم النائم لانه حينئذ استمر على خيال نومه بدليل أنه بعد أن
ضربه لم يفر من مكانه ولا تحول من مضجعه حتى عاد إليه فقتله ويؤخذ
منه جواز قتل المشرك بغير دعوة إن كان قد بلغه الدعوة قبل ذلك . وأما قتل
إذا كان نائما فحله إن يعلم أنه مستمر على كفره ، وأنه قد يش من فلاحه وطريق
العلم بذلك إما بالوحى وإما بالقرائن الدالة على ذلك اهـ ١٢ .

(٢) كما يدل عليه قولهم فى حديث الباب ظهر أصحابكم فما تنتظرون وهذا
كان اجتماع منهم رضى الله عنهم كما أشار إليه فى قوله عزاسمه : ”إنما استزلهم
الشيطان ببعض ما كسبوا“ . وفى قوله عزاسمه ”منكم من يريد الدنيا ومنكم من

قوله غير اثني عشر رجلا أى فى هذه^(١) الحلقة وإن كان الناس منتشرين فى غير هذا المقام أكثر من ذلك .

يريد الآخرة . وقد ورد فى الروايات الكثيرة نزول هذه الآية فى طابى الغنيمة وكان اجتهداهم هذا خطأ . ولذا أطلق فى الروايات العديدة على فعلهم هذا عصيان الرسول .

(١) وهو كذلك ولذا اختلفت الروايات فى عددهم وسيأتى فى المغازى برواية معتمر عن ابيه . قال زعم أبو عثمان أنه لم يبق مع النبي ﷺ فى تلك الايام غير طلحة وسعد . قال الحافظ ويعكر عليه ما تقدم قريبا ان المقداد كان ممن بقى معه ، لكن يحتمل ان المقداد انما حضر بعد تلك الجولة . ويحتمل ان يكون افرادهما فى بعض المقامات . فقد روى مسلم من طريق ثابت عن انس قال أفرد رسول الله ﷺ يوم أحد فى سبعة من الانصار ورجلين من قريش وكان المراد بالرجلين طلحة وسعد ، وكان المراد بالحصص المذكور فى حديث الباب تخصيصه بالمهاجرين فكانه قال : لم يبق معه من المهاجرين غير هذين وتعين حمله على ما اولته ، وإن ذلك باعتبار اختلاف الاحوال وانهم تفرقوا فى القتال . فلما وقعت الهزيمة فيمن انهزم وصاح الشيطان : قتل محمد ، اشتغل كل واحد منهم بهمهم والذب عن نفسه كما فى حديث سعد . ثم عرفوا عن قرب ببقائه فراجعوا إليه أولا فاولا . ثم بعد ذلك كان يندبهم إلى القتال فيشتغلون به . وعند ابن عائذ من مرسل المطلب بن عبدالله بن جنظ ان الصحابة تفرقوا عن النبي ﷺ يوم أحد حتى بقى معه اثنا عشر رجلا من الانصار .

وللنسائي والبيهقي فى الدلائل عن ابى الزبير عن جابر قال : تفرق الناس عن النبي ﷺ يوم أحد بقى معه احد عشر رجلا من الانصار وطلحة وإسناده جيد وعند محمد بن سعد انه ثبت معه أربعة عشر رجلا سبعة من المهاجرين ، منهم ابوبكر وسبعة من الانصار .

قوله واليوم يوم الرضع معناه ان^(١) اليوم يوم ظهور الكرام من اللثام .
واراد بالرضع اللثام فانهم يسترضعون من دون ان يحلبوا اللثا يظن بذلك مسكين

وذكر الواقدي في المغازي أنه ثبت يوم احد من المهاجرين ابوبكر وعلى
وعبد الرحمن بن عوف وسعد وطلحة والزبير وابو عبيدة ومن الانصار سبعة ذكر
اسمائهم الحافظ .

وقال القسطلاني في حديث الباب قوله غير اثني عشر رجلا منهم ابوبكر
وعمر وعلى وذكر بعض الاسماء الاخر . فهذا كله صريح في انهم كانوا مختلفين
في الاوقات المختلفة . ١٢

(١) اختلفوا في معناه على اقوال . قال الكرمانى: الرضع جمع راضع يريد
بيوم الرضع يوم هلاك اللثام من قوطم لثيم راضع ، وهو الذى رضع اللؤم من
ثدى أمه . وقال بعضهم : لهم يرضعون بانفسهم اللبن من الشاة من غير حلب
من اللؤم اولانهم يرضعون بالسحلة من غير ان تحلب أمهاتلا يسمع الطارق
الصوت . وقيل معناه: اليوم يعرف من رضع كريمة فأنجبته اوليمة فهجنته ،
أو اليوم يعرف من ارضعته الحرب من صغره وتدرج بها من غيره .
قال الجوهري : زعموا ان رجلا كان يرضع غنمه ولا يحلبها لثلا يسمع
صوت حلبه منه اه .

واكتفى الحافظ على معنى واحد فقال الرضع بتشديد المعجمة بصيغة الجمع
والمراد بهم اللثام ، اى اليوم يوم هلاك اللثام اه .

وقال العيني : الرضع بضم الراء وتشديد الضاد المعجمة . قال ابن الانبارى
هو الذى رضع اللؤم من ثدى أمه اى غذى به . وقيل : هو الذى يرضع مابين
اسنانه مستكثرا من الجشع بذلك . والجشع أشد الحرص . وقال ابو عمر : وهو
الذى يرضع الشاة او الناقة قبل ان يحلبها من شدة الشره . وقال قوم الراعى
لا تمسك معه حلبا . فاذا جاءه انسان فسأله أن يسقه به احتج انه لا يحلب معه وإذا

أو ضيف فيستل ويعترى . فاذا مصه مصاً من الضرع امن ذلك وهذا إذا أريد بالابن ابن الناقة ، فان أريد ابن المرأة فهو كناية عن الذى لم يجرب الأمور ولم يباشرها فكانه لما لم يخرج عن بيته كان كمن لم يزل يشرب لبن أمه مدة عمره قوله اما انا فوالله لا أنزل مثبت للجزء والثاني^(١) من أجزاء الترجمة الثلاث .

قوله فتزل اليهم ثلاثه هذا اثبات للجزء الاول منها . قوله ولذا اول الغدر ولعله استنبط من صنعهم انهم يجمعون على قتلهم . قوله يبارك على^(٢) اوصال النخ والبركة

اراد هو ان يشرب رضع الناقة أو الشاة . وقيل : هو رجل كان يرضع الغنم ولا يحلبها لتلا يسمع صوت الحلب فيطلب منه . وقال ابن دريد : اصل الحديث أن رجلاً من العمالة طرقة ضيف ليلاً فص ضرع شاة لتلا يسمع الضيف صوت الشعب فكثر حتى صار كل لثيم راضعاً فعل ذلك أو لم يفعل . وقيل : هو الذى يرضع طرف الخلال الذى يخلل بها اسنانه ويمص ما يتعلق به اه ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ من القولين واضح . وقال العيني فى نزول عجيب وصاحبيه جواز ان يستأسر الرجل قال الملب إذا اراد أن يأخذ بالرخصة فى احياء نفسه فعل كفعل هؤلاء وعن الحسن لا بأس ان يستأسر الرجل إذا خاف ان يغلب . وقال الثورى : اكره للاسير المسلم ان يمكن من نفسه إلا مجبوراً . وعن الاوزاعى : لا بأس للاسير المسلم أن يأبى ان يمكن من نفسه بل يأخذ بالشدة والاباء من الاسر والائقة من ان يجرى عليه ملك كافر كما فعل عاصم اه .

قال الحافظ فى الحديث : ان للاسيروا يمنع من قبول الامان ولا يمكن من نفسه ولو قتل انفة من انه يجرى عليه حكم كافر هذا إذا اراد الاخذ بالشدة . فان اراد الاخذ بالرخصة فله أن يستأمن . قال الحسن البصرى : لا بأس بذلك وقال سفيان الثورى : اكره ذلك اه ١٢٠

(٢) قال القسطلانى : وهذان البيتان من قصيدة اولها :

لقد جمع الأحزاب حولي والهوا قبائلهم واستجمعوا كل مجمع

هي ارادة الخير بها حمايتها عن الاعداء واحرازها عن الالهانة وغير ذلك . قوله ولا يسترقون اي^(١) لا يسترقهم المسلمون أولا يتركون من غير حماية حتى يسترقهم آخرون ودلالة قوله اوصيه بذمة الله وكذا قوله ولا يكلفون فوق طاقتهم على هذا المعنى ظاهرة .

باب هل يستشفع إلى اهل الذمة كما فعله^(٢) جابر رضى الله حيث ذهب

ساقها ابن اسحق ثلاثة عشر بيتاً اه قال الحافظ وفيه :

إلى الله اشكو غريبي بعد كرتي وما ارصد الاحزاب لي عند مصرعي
قال ابن هشام : ومنهم من يذكرها لخييب اه . قال القسطلاني : لم يقدروا على ان يقطعوا من لحمه شيئاً لانه كان حلف لا يمس مشركاً ولا يمسه مشرك . وانما لم يحمله الله تعالى من القتل وحماه من قطع شيء من بدنه لان القتل موجب للشهادة بخلاف القطع مع ما فيه من هتك حرمة . وذكر انه لما انزل خييب اذا هو رطب لم يتغير بعد أربعين يوماً ودمه على جرحه وهو يبض دماً كالملك اه .

(١) قال الحافظ : تعقبه ابن التين بانه ليس في الحديث ما يدل على ما ترجم به من عدم الاسترقاق . واجاب ابن المنير بانه اخذ من قوله واوصيه بذمة الله فان مقتضى الوصية بالاشفاق ان لا يدخلوا في الاسترقاق والذي قال انهم يسترقون اذا نقضوا العهد ابن القاسم . وخالفه اشهب والجمهور وعمل ذلك اذا صبي الحربى الذمى ثم أسر المسلمون الذمى وأغرب ابن قدامة لحكى الاجماع وكأنه لم يطلع على خلاف ابن القاسم . وكان البخارى اطلع عليه فلذلك ترجم به اه .

وقال العيني مقتصراً لابن قدامة : يحتمل انه اراد به اجماع الائمة الاربعة اه . قلت : وحديث الباب قطعة من حديث تقدم في آخر كتاب الجنائز في باب ما جاء في قبر النبي ﷺ وابى بكر وعمر وسياتي مبسوطاً في كتاب المناقب في باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان رضوان الله عليه . ١٢

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من اثبات الترجمة بحديث جابر واضح لكن

بالنبي ﷺ إلى اليهودى ليخفف عن دينه شيئاً فافهم .
قوله اخرج رسول الله ﷺ استفهام انكار يعنى (١) انهم لما اختلفوا فى الكتابه

فيه اشكال وهو ان الامام البخارى لم يذكر فى هذا الباب حديث جابر ، بل لم يذكر فيه حديثاً أصلاً ويمكن التقضى عنه بأن حديث جابر لما كان مشهوراً .
وقد ذكر فى البخارى فى مواضع كثيرة لم يذكره الامام البخارى تشجيهاً للاذهان . وهذا اصل مطرو من اصول التراجم كما تقدم فى الاصل السابع والعشرين من اصول التراجم وأجوبة الشراح فى نحو هذا معروفة من سهوا النسخين أو سهوا المصنف أو عدم تيسير ارادته بوجه من الوجوه وعلى هذا فلا اشكال فيما ذكره الامام البخارى من الترجمة الآتية والحديث الوارد فيها اختلفت نسخ البخارى فى نسخة الفتح والكرمانى وغيرهما باب جوائز الوفد باب هل يستشفع الخ . قال الحافظ كذا فى جميع النسخ من طريق الفربرى إلا ان فى رواية ابى على بن شبيب عن الفربرى تأخير ترجمة جوائز الوفد عن ترجمة هل يستشفع وكذا هو عند الاستماعلى وبه يرتفع الاشكال فان حديث ابن عباس مطابق لترجمة جوائز الوفد لقوله فيه واجيزوا الوفد بخلاف الترجمة الاخرى وكأنه ترجم بها واخلى بياضاً ليورد فيها حديثاً يناسبها . فلم يتفق ذلك ووقع للنسب حذف ترجمة جوائز الوفد اصلاً واقتصر على ترجمة هل يستشفع . واورد فيها حديث ابن عباس المذكور وعكسه رواية محمد بن حمزة عن الفربرى وفى مناسبتة لها غموض ولعله من جهة ان الاخبار يقتضى رفع الاستشفاع والحض على اجازة الوفد يقتضى حسن المعاملة أو لعل الى فى الترجمة بمعنى اللام اى هل يستشفع لهم عند الامام وهل يعاملون ودلالة اخرجوهم من جزيرة العرب واجيزوا الوفد لذلك ظاهرة أم . وتعقب العيني على كلام الحافظ هذا ١٢٠

(١) قال الحافظ فى الرواية الآتية فى مرضه ﷺ فى آخر المغازى قوله :
اخرج بهمزة لجميع رواية البخارى . وفى الرواية التى فى الجسادة قالوا اخرجهمهمزة

حين طلب النبي ﷺ الكتابة قال بعضهم انه لم يهجر حتى يختلف فيه فهلا تسئلونه عن ذلك فيفصل بينكم بشئ .

قال عياض معنى ايجر الحش يقال هجر الرجل إذا هذى واهجر إذا الحش وتعقب بأنه يستلزم ان يكون بسكون الهاء . والروايات كلها إنما هي بفتحها وقد تكلم عياض وغيره على هذا الموضع فاطالوا ولخصه القرطبي تلخيصاً حسناً ثم لخصته من كلامه . وحاصله ان قوله هجرا الراجح فيه اثبات همزة الاستفهام وبفتحات على انه فعل ماضى قال ول بعضهم اهجراً بضم الهاء وسكون الجيم والتنوين على انه مفعول بفعل مضمر اى قال هجرا والمجر بالضم ثم السكون الهذيان والمراد به ههنا ما يقع من كلام المريض الذى لا ينتظم ولا يعتد به ووقوع ذلك من النبي ﷺ مستحيل لانه معصوم فى صحته ومرضه اقله تعالى : ” وما ينطق عن الهوى “ . ولقوله ﷺ : انى لا اقول فى الغضب والرضا الاحقا وإذا عرف ذلك . فانما قاله من قاله منكرا على من توقف فى امثال امره باحضار الكتف والبوابة فكانه قال : كيف تتوقف انظن انه كغيره يقول الهذيان فى مرضه امثال امره واحضره ما طلب فانه لا يقول الا الحق . قال : وهذا احسن الاجوبة . قال : ويحتمل ان بعضهم قال ذلك عن شك عرض له ولكن يعبده ان لا ينكره الباقون عليه مع كونهم من كبار الصحابة ولو انكروه لنقل . ويحتمل ان يكون الذى قال ذلك صدر عن دهش وحيرة كما اصاب كثيراً منهم عند موته ﷺ . ويحتمل ان يكون قائل اراد أنه اشتد وجعه فاطلق اللازم واراد المألوم لان الهذيان الذى يقع للمريض ينشأ عن شدة وجعه . وقيل : قال ذلك لارادة سكوت الذى لغضوا ورفعوا أصواتهم عنده فكانه قال ان ذلك يؤذيه ويفضى فى العادة إلى ما ذكر إلى آخر ما بسطه . ثم قال الحافظ قال المازرى إنما جاز للصحابة الاختلاف فى هذا الكتاب مع صريح امره لهم لان الاوامر قد يقرنها ما ينقلها من الوجوب فكانه ظهرت منه قرينة دلت على ان الامر ليس على التحتم بل على الاختيار .

فاختلف اجتهدهم وصمم عمر على الامتناع لما قام عنده من القرائن بانه عليه السلام قال ذلك من غير قصد جازم وعزمه عليه السلام كان بالوحى أو بالاجتهاد . وكذلك تركه ان كان بالوحى فبالوحى والا فبالاجتهاد .

وقال النووى : اتفق قول العلماء على ان قول عمر : حسينا كتاب الله من قوة فقهه ودقيق نظره لانه خشى ان يكتب امورا يحجزوا عنها فاستحقوا العقوبة لكونها منصوصة وفي تركه عليه السلام الانكار على عمر اشارة الى تصويبه رايه . ويحتمل ان يكون قصد التخفيف عن رسول الله عليه السلام لما رأى ما هو فيه من شدة الكرب وقامت عنده غربة بان الذى اراد كتابته ليس ممالا يستغنون عنه اذ لو كان من هذا القبيل لم يتركه عليه السلام لاجل اختلافهم ولا يعارض ذلك قول ابن عباس رضى الله الرزية الخ لان عمر كان أفقه منه قطعا .

وقال الخطاى : لم يتروم عمر الغلط فيما كان النبى عليه السلام يريد كتابته بل امتناعه محمول على انه لما رأى ما هو فيه من الكرب وحضور الموت خشى ان يجد المنافقون سبيلا الى الطعن فيما يكتبه . فكان ذلك سبب توقفه لا انه عمد مخالفة قول النبى عليه السلام ولا جوز وقوع الغلط عليه جاشا وكلاهما ملخصا من الفتح . قلت : وتقدم شيء من الكلام على ذلك فى كتاب العلم فى باب كتابة العلم وتقدم فيه ايضا ما افاده الشيخ فيما اراد النبى عليه السلام كتابته من استخلاف الصديق الاكبر ولذا خشى عمر رضى الله عنه من انه لو نص عليه النبى عليه السلام وخالفه بعض من يتبنى الخلافة لاستحق العقوبة ، ويدل على ذلك ما سياتى فى البخارى فى باب الاستخلاف لقد هممت او اردت ان ارسل الى ابى بكر وابنه فاعبدان يقول القائلون أو يتبنى المنتهون ثم قلت يا بى الله ويدفع المؤمنون أو يدفع الله ويأبى المؤمنون . وتقدم فى هامشى على كتاب العلم هذا الحديث مع رواية مسلم انه عليه السلام قال لعائشة : ادعى لى أبالك حتى اكتب كتابا فأتى أخاف ان يتبنى متعن ويقول قائل ويأبى الله والمنون الا ابابكر اه ١٢٠

(باب ما يكره من ذبح الإبل^(١))

والمغانم يعنى به قبل القسمة .

قوله : (فقلب ثوباً على وجهه) لثلاث^(٢) يصرها فأتى ذلك التوب إذا وصل إليها عليها .

(١) اعلم أولاً أن المسلمين يجوز لهم الأكل من المغانم في دار الحرب قبل القسمة كان مهيناً للأكل كالطعام والفواكه وغيرها أو غير مهياً للأكل كالذواب كما بسط في الأوجز ، وفيه بعد ذكر أقاويل العلماء في ذلك : أن الحيوانات يجوز ذبحها وأكلها إلا ما حكى الحافظ عن الشافعى من التقييد بالحاجة وما مال إليه الحرق من المنع بدون الاضطرار ، وقد ذكر فيه قبل ذلك عن تحفة المحتاج جواز الذبح ، وعن المغنى ظاهر كلام أحد إباحته ، ويشكل عليهم حديث البخارى هذا واختلفوا في توجيهه ، وظاهر ميل البخارى إلى الكراهة مطلقاً كما أشار إليه الشيخ وترجم عليه أبو داود في سننه ، باب في النهى عن النهى إذا كان في الطعام قلة في أرض العدو ، وفي الأوجز اختلفت شراح الحديث في هذه القصة فقيل : كانت في دار الإسلام ، وقيل كان في الطعام قلة ، وقيل كان الذبح على طريق التمدي ، اهـ . وقال الحافظ موضع الترجمة من الحديث أمره صلى الله عليه وسلم بإكفاء القدور فإنه مشعر بكراهة ما صنعوا من الذبح بغير إذن ، وقال المهلب : إنما أكفأ القدور ليعلم أن الغنيمة إنما يستحقونها بعد قسمته لها ، وذلك أن القصة وقعت في دار الإسلام لقوله فيها بنى الخليفة ، وأجاب ابن المنير بأن الذبح إذا كان على طريق التمدي كأن المذبوح ميتة وكان البخارى انتصر لهذا المذهب أو حمل الإكفاء على العقوبة بالمال ، وقال القرطبي : المأمور بإكفائه إنما هو المرق عقوبة للذين تيجلوا وأما نفس اللحم فلم يتلف بل يحمل على أنه جمع ورد في المغانم ، اهـ ١٢٠

(٢) وهو كذلك ، قال القسطلانى : قوله ثوباً على وجهه حتى لا ينظر إلى صفية

قوله : (فغضبت فاطمة إلخ) وهذا ظن من (١) الراوى حيث استنبط من عدم تكلمها إياه أنها غضبت عليه مع أنها كانت نادمة فيما بدرت إليها وكان عدم التكلم لأجل الندامة أو المنى التكلم فى هذا الباب أو المعنى غضبت على نفسها حيث

رضى الله عنها ، وقوله : « ألقاها ، أى الخيصة التى ألقاها على وجهه المسماة بالثوب ، ولابى ذر « ألقاها ، أى الثوب « عليها ، أى على صفة فسترها عن الاعين ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ : قوله « فلم تزل مهاجرة » ، وفى رواية معمر « فهجرت فاطمة فلم تكلمه حتى مات » ، ووقع عند عمر بن شبة من وجه آخر عن معمر : « فلم تكلمه فى ذلك المال ، وكذا نقل الترمذى عن بعض مشايخه أن معنى قول فاطمة لابی بكر وعمر « ولا أكلكم » أى فى هذا الميراث ، وتمقبه الثبائى بأن قرينة قوله « غضبت » يدل على أنها امتعت من الكلام جملة ، وهذا صريح الهجر ، وأما ما أخرجه أحمد وأبو داود من طريق أبى الطفيل قال : « أرسلت فاطمة إلى أبى بكر : أنت ورثت رسول الله ﷺ أم أهله ؟ قال : لا بل أهله ، قالت : فأين سهم رسول الله ﷺ ؟ قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الله إذا أطعم نبياً طعمة ثم قبضه جعلها للذى يقوم من بعده فرأيت أن أردّه على المسلمين ، قالت : فأنت وما سمعته فلا يعارض ما فى الصحيح من صريح الهجران ولا يدل على الرضا بذلك ، ثم مع ذلك فقيه لفظة منكورة وهى قول أبى بكر بل أهله فإنه معارض للحديث الصحيح ، وإن التى لا يورث ، نعم روى البيهقى من طريق الشعبى أن أباً بكر عاد فاطمة فقال لها على هذا أبو بكر يستأذن عليك ، قالت : أتحب أن أذن له ؟ قال نعم ، فأذنت له فدخل عليها فرضاها حتى رضيت وهو وإن كان مرسلًا فإسناده إلى الشعبى صحيح وبه يزول الإشكال فى تمادى فاطمة عليها السلام على هجر أبى بكر ، وقد قال بعض الأئمة إنما كانت هجرتها انقباضاً عن لقائه والاجتماع به ، وليس ذلك من الهجران المحرم لأن شرطه أن يلتقيا فيعرض هذا وهذا وكان فاطمة عليها السلام لما خرجت غضبي من عند أبى بكر تمادت فى اشتغالها بحزنها ثم برضاها وأما سبب

ذهبت إلى الخليفة تطلب شيئاً من الدنيا مع أنه رضى الله عنه كان باراً راشداً غير ظلوم ، ولو سلم أنها غضبت عليه لذلك ولم تتكلمه مطلقاً فإن الأمر والجناية عائد

غضبها مع احتجاج أبي بكر بالحديث فلاعتقادها تأويل الحديث على خلاف ما تمسك به أبو بكر وكأنها اعتقدت تخصيص العموم في قوله « لا نورث » وتمسك أبو بكر رضى الله عنه بالعموم واختلفاً في أمر محتمل للتأويل فلما صم على ذلك انقطعت عن الاجتماع به لذلك ، فإن ثبت حديث الشعبي أزال الإشكال وأخلق بالأمر أن يكون كذلك لما علم من وفور عقلاها ودينها ، انتهى مختصراً . وقال العيني : قال المهلب إنما كان مخرجها انقباضاً عن لقائه وليس هذا من الهجران المحرم ، وأما المحرم من ذلك أن يلتقيا فلا يسلم أحدهما على صاحبه ولم يرو أحد أنهما التقيا وامتنعا من التسليم ، وإنما لازمت بيتها فغير الراوى عن ذلك بالهجران ، وفي كتاب الحسن لأبي حفص بن شاهين عن الشعبي أن أبا بكر قال لفاطمة : يا بنت رسول الله ﷺ ما خير عيش حياة أعيشتها وأنت على ساخطة ، فإن كان عندك من رسول الله ﷺ في ذلك عهد فأنت الصادقة المصدقة المأمونة على ما قلت ، قال : فاقام أبو بكر حتى رضيت ورضى ، وروى البيهقي عن الشعبي قال : لما مرضت فاطمة فذكر كما تقدم في كلام الحافظ ، وفي آخره : فأذنت له فدخل عليها يراضاها فقال : والله ما تركت الدار والمال والإبل والعشيرة إلا ابتغاء مرضاة الله ومرضاة رسوله ومرضاتكم أهل البيت ثم تراضاها حتى رضيت وهذا قوى جيد ، والظاهر أن الشعبي سمعه من على أو ممن سمعه من على ، انتهى مختصراً . وقال السندی : قوله : « لا نورث إلخ » روى هذا الحديث جماعة منهم عائشة وأبو هريرة وأبو الدرداء ، وعلى تقدير أنه ما رواه إلا أبو بكر لا يرد أنه من أحاديث الآحاد فكيف يعمل به في مقابلة الكتاب ؟ لأن الحديث بالنظر إلى من أخذ من فيه ﷺ كالكتاب وإنما الفرق بين حديث الآحاد وغيره بالنظر إلى من بلغه بالواسطة ، على أن كثيراً من العلماء جوزوا تخصيص عام الكتاب بخبر الآحاد بالنظر إلى من بلغه أيضاً ، فالحاصل أن العمل بهذا

إليها لا إليه حيث غضبت على أبي بكر لأنه عمل بحديث النبي صلى الله عليه وسلم وتركته لأجل الدنيا مع أن هجران المسلم لا لوجه شرعى قد ورد فيه ما ورد .

الحديث لآبى بكر كان واجباً فلا عار عليه في ذلك ، بل لو ترك العمل به لكان عاصياً ، فإن قلت : فما وجه عدم رضا فاطمة حينئذ بما فعل أبو بكر ؟ قلت : لعل عدم رضاها ما كان بمنع الإرث بعد سماع الحديث بل كان بعدم إعطاء أبي بكر شيئاً لإياها تكريماً إذ مقتضى ما كان بينهم أنه إذا جاء أحدهم إلى الآخر لطلب شيء بسبب فإن لم يكن هناك ذلك السبب فليعطه بسبب آخر ، فإن قلت : فما بال الصديق ما أعطاهما تكريماً مع أنه كان هو اللائق بما كان بينهم ، قلت : قد ذكر أبو بكر أن مقصوده أن يفعل في المال ما فعل فيه رسول الله ﷺ وأن يضعه في المواضع التي وضعه ﷺ فيها ورأى أن ذلك أهم ، بل خاف الضلال على تركه ، ومعلوم أن المال ما كان لآبى بكر حتى يفعل فيه ما يريد ، فهل يلام الرجل على فعل فعله اقتداء برسول الله ﷺ ؟ فإن قلت : كيف يصح لآبى بكر منع الإعطاء بعد أن ظهر تأذيتها بالمنع وقد قال ﷺ : من آذى فاطمة فقد آذاني ؟ قلت : معلوم أنه لا يمكن القول بتأذيتها بمنع الإعطاء على وجه الإرث بعد ما سمعت حديث « لا نورث » وإنما كان تأذيتها لو سلم بمنع الإعطاء تكريماً ، وقد علمت أن الصديق رضى الله عنه ترك الإعطاء بذلك الوجه لمصلحة أهم عنده ، على أنه يمكن أن الإعطاء بذلك الوجه لم يخاف ببال الصديق بناء على أن ما سبق منها الطلب بذلك الوجه وإنما سبق الطلب بوجه الإرث فلم يصدر من الصديق تأذيتها قصداً ، وإنما حصل ذلك بلا مدخل للاختيار ، ومثل ذلك لا يعد من الإيذاء ، ولو فرض شمول الإيذاء بمثله لغة لكان في حكم المستثنى في الحديث معنى وقد صدر مثله عن علي مع فاطمة كما هو مشهور في واقعة حديث « تم أباتراب » وقد قال ﷺ : « من سلم المسلمون من لسانه ويده » مع أن الأمر بالمعروف وإقامة الحدود على المسلمين واجب ، ولا يعد ما يحصل بسببه إيذاء أصلاً ، انتهى مختصراً . قلت : ما ذكره أن سخطها كان لعدم إعطائه إياها تكريماً بعيد جداً ، وكذلك ما يترجم أن سخطها كان لعدم حصول مال الإرث بعيد من شأنها وما هو المعروف

من حالها من زهدا ومعالجة الفقر مدة عمرها وإيثارها الفقراء والمساكين على حاجتها وغير ذلك من أحوالها المعروفة رضى الله عنها وأرضاها ، بل كان ذلك كله عند هذا العبد الضعيف من التصلب في الدين وطلب الحق الواجب شرعا ، ومعلوم من أحوال الصحابة رضى الله عنهم أنهم كانوا في أمر الدين أشداء على الناس لا يخافون في ذلك لومة لائم ولا مخالفة الأمراء حتى تهيأوا لذلك إلى القتال فيما بينهم ، ومن ذلك القليل محاربات الصحابة رضى الله عنهم أجمعين وأرضاهم ، وكانت بضعة رسول الله ﷺ فاطمة رضى الله تعالى عنها ظنت أن حديث الإرث ليس بعام وذلك حق لها شرعى بخلاف ما فهمه الصديق رضى الله تعالى عنه كما تقدم في كلام الحافظ وبسطه الشيخ قدس سره في الكوكب إذ قال : في « باب ما جاء في تركه النبي ﷺ » أن اختلاف هؤلاء الصحابة فيما بينهم بعد اتفاقهم على الرواية إنما كان مبنياً على الاختلاف في معنى الحديث فأخذه على فاطمة وغيرهما من طالبى الميراث على كون ما فيه خاصاً بالمنقولات لا على عمومها ، وفهم غيرهم ممن منعه على أصلها على العموم إلى آخر ما بسطه الشيخ قدس سره في الكوكب ، وعلى هذا فكان سخطها رضى الله تعالى عنها لأمر شرعى لا لحب المال تعالى شأنها عن ذلك ، وعلى هذا فلا يحتاج حديث البخارى إلى التوجيه ولا ضير في هجرها وتركها الكلام مع أبي بكر رضى الله عنه وقد نهى النبي ﷺ المسلمين عن كلام كعب وصاحبيه خمسين ليلة ، وقد أخرج أبو داود في « باب ترك السلام على أهل الأهواء » عن عمار ابن ياسر قال : تشقت يداى خلقوني بزعفران فغدوت على النبي ﷺ فسلمت عليه فلم يرد على ، وعن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : اعتلّ بعير لصفية وعند زينب فضل ظهر ، فقال ﷺ اعطيا بعيرآ ، فقالت : أنا أعطى تلك اليهودية فغضب رسول الله ﷺ فهجرها ذا الحجة والمحرم وبعض صفر ، وفي المشكاة برواية أحمد عن مجاهد عن ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعا : « لا يمنح رجل أهله أن يأتوا المساجد ،

(باب ما جاء في بيوت أزواج النبي ﷺ)

يعنى (١) بذلك أن إضاقتها إلهن تملكية وإليه صلى الله عليه وسلم لادنى ملابسة فكان قد ملكهن إياها قبل الموت فلا يعترض على قوله ، لا نورث ما تركاه صدقة .

قال ابن له قانا نعمهن ، فقال عبد الله : أحدثك عن رسول الله ﷺ وتقول هذا ؟ قال فما كله عبد الله حتى مات . وغير ذلك من الروايات الكثيرة الدالة على جواز المهران لأمر شرعى ولذلك هجرت فاطمة رضى الله عنها قتال ، وبسط الكلام على حديث ، لا نورث ، فى الأوجز بما لا مزيد عليه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال ابن المنير : غرضه بهذه الترجمة أن يبين أن هذه النسبة تحقق دوام استحقاقهن للبيوت ما بقين لأن نفقتهن وسكاهن من خصائص النبي ﷺ والسرفه حبسهن عليه ، قال الطبرى : قيل : كان النبي ﷺ ملكا من أزواجه البيت الذى هو فيه ، فسكن بعده فبين بذلك التملك ، وقيل : لأنهم يزارهن فى مساكنهن لأن ذلك من جملة مؤتتهن التى كان النبي ﷺ استأثما بما كان يده أياهم حيا ، حيث قال : ما تركت بعد نفقة نسائي ، قال : وهذا أرجح ، ويؤيده أن ورتتهن لم يرثن هن منازلهن ولو كانت البيوت ملكا لهن لانتقلت إلى ورتتهن ، ولهذا زهدت بيوتهن فى المسجد النبوى بعد موتهن لعموم نفقه للسليين كما فعل فيما كان يصرف لهن من النفقات ، وادعى المهلب أن النبي ﷺ كان حبس عليهن بيوتهن ، ثم استدل به على من حبس دارا جاز له أن يسكن منها فى موضع ، وتعبه ابن المنير بمنع أصل الدعوى ثم على التناول لا يوافق ذلك مذهبه إلا إن صرح بالاستثناء ومن إن له ذلك ؟ انتهى مختصرا . قلت : ويشكل على ما قالوا أن ورتتهن لم يرثن هن ما قال الحافظ فى ، باب من تبرز على لبنتين ، فى قول ابن عمر رضى الله عنهما : لقد ارتقيت على ظهر بيت لنا ، وفى رواية على ظهر بيتنا ، وفى أخرى إلى ظهر بيت حفصة ،

وطريق الجميع أن يقال إضافة البيت إليه على سبيل المجاز أو حيث أضافه إلى حفصة كان باعتبار أنه البيت الذي أسكنها النبي ﷺ فيه واستمر في يدها إلى أن ماتت فورث عنها ، وسيأتى انتزاع المصنف ذلك من هذا الحديث في كتاب الخنس يعنى هذا الباب ، وحيث أضافه إلى نفسه كان باعتبار ما آل إليه الحال لأنه ورث حفصة دون إخوته لكونها كانت شقيقته ولم تترك من يحجبه عن الاستيعاب ، اهـ . قلت : ذكر الإمام البخارى فى الترجمة آيتين ، فى إحداهما نسبة البيوت إلى الأزواج وفى الأخرى إلى النبي ﷺ ، لعله أشار بذلك إلى الاختلاف فى ذلك وقول البخارى فى الترجمة : وما نسب إليهن لعله إشارة إلى ترجيح ملكهن وعليه بنى الشيخ قدس سره تحريره والمسألة خلافة شهيرة ، قال صاحب الجمل فى قوله تعالى : « لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم ، فيه دليل على أن البيت للرجل وبحكم له به فإن الله تعالى أضافه إليه ، فإن قيل : فقد قال تعالى : « واذكرن ما يتلى فى بيوتكن ، الآية ، قلنا إضافة البيوت إلى النبي ﷺ إضافة ملك وإضافتها إلى الأزواج إضافة محل ، بدليل أنه جعل فيها الإذن إلى النبي ﷺ والإذن إنما يكون من المالك ، واختلف العلماء فى بيوت النبي ﷺ على قولين : فقالت طائفة كانت ملكا لمن بدليل أنهم سكن فيها بعد موت النبي ﷺ إلى وفاتهن وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم وهب لمن ذلك فى حياته ، والثانى : أن ذلك كان إسكانا ولم يكن هبة وامتدت سكناهن إلى الموت وهذا هو الصحيح وهو الذى ارتضاه ابن عبد البر وابن العربى وغيرهما ، فإن ذلك من مؤتنتن التى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم استأثما لمن كما استثنى نفقاتين حين قال : ما تركت بعد نفقة أهلى ومؤنة عاملى فهو صدقة ، هكذا قال أهل العلم ، قالوا : وبذل على ذلك أن مساكنهن لم ترثها ورثتهن ، ففيه دليل على أنها لم تكن لمن ملكا وإنما كان لمن سكنى حياتهن فلما توفين جعل ذلك زيادة فى المسجد ، انتهى

(باب ما ذكر من درع النبي ﷺ)

يعنى (١) أن ما تركه النبي ﷺ وقت موته كان حقاً مشتركاً بين المسلمين أجمعين لكونه صدقة إلا أن يكون ملكه أحداً من أصحابه قبل موته ، وإذا ثبت فيه

(١) قال الحافظ : الغرض من هذه الترجمة تثبيت أنه صلى الله عليه وسلم لم يورث ولا يبيع موجوده بل ترك يده من صار إليه للتبرك ، ولو كانت ميراثاً ليعت وقسمت ، ولهذا قال بعد ذلك « مما لم تذكر قسمته » وقوله « بما تبرك أصحابه » أى به وحذفه للعلم به كذا للأصيل ولأنى ذرع عن شيخه ، شرك بالشين من الشرك وهو ظاهر ، وفي رواية الكشميني مما يتبرك به أصحابه وهو يقوى رواية الأصيل ، وأما قول المهلب إنه إنما ترجم بذلك ليتأسى به ولاية الأمور في اتخاذ هذه الآلات ففيه نظر ، وما تقدم أول وهو الاليق لدخوله في أبواب الخمس ، اهـ . قال العيني : الترجمة مشتملة على تسعة أجزاء : وفي الباب ستة أحاديث الأول في ذكر الخاتم ، والثاني في النعل ، والثالث في الكساء الملبد ، والرابع في القدح ، والخامس في السيف ، والسادس في الصدقة التي كان ذكرها في الصحيفة ، ولم يذكر فيه ما يطابق درعه وعصاه وشعره وآبئته ، اهـ مختصراً . ثم ذكر العيني الروايات الدالة على ذلك ، وقال الحافظ : ذكر في الباب أحاديث ليس فيه مما ترجم به إلا الخاتم والنعل والسيف ، وذكر فيه الكساء والإزار ولم يصرح بهما في الترجمة ، فما ذكره في الترجمة ولم يخرج حديثه في الباب المدرع ، ولعله أراد أن يكتب فيها حديث عائشة أنه ﷺ توفي ودرعه مرهونة فلم يتفق ذلك وقد سبق في البيوع ، ومن ذلك العصا لم يقع لها ذكر في أحاديث الباب ، ولعله أراد أن يكتب حديث ابن عباس أنه ﷺ كان يستلم الركن بمحجن وقد مضى في الحج ، سيأتى في حديث على في تفسير سريرة الليل ، ذكر المنصورة أنه صلى الله عليه وسلم جعل ينكت بها الأرض ، وكان قضيه صلى الله عليه وسلم من شوحط (*) وكانت عند الخلفاء

اشترك الكل في الصحابي الذي هو عنده يد تولية وحفظ ، لا يد استبداد بالتصرف وتملك .

قوله : (اغناها (١) عنا) لانا إنما نعمل (٢) بها لا غير .

بعده حتى كسرهما جهجاه الغفاري في زمن عثمان ، ومن ذلك الشعر ولعله أراد أن يكتب حديث أنس المأخوذ في الطهارة في قول ابن سيرين : عندنا شعر من شعر النبي صلى الله عليه وسلم صار إلينا من قبل أنس ، وأما قوله « وآيته » بعد ذكر القدح فن عطف العام على الخاص ، ولم يذكر في الباب من الآيتة سوى القدح وفيه كفاية لانه يدل على ما عده ، وأما الأحاديث التي أوردها في الباب فالاول منها حديث أنس في الخاتم والغرض منه قوله إن أبا بكر ختم الكتاب بخاتم النبي صلى الله عليه وسلم فإنه مطابق لقوله في الترجمة وما استعمل الخلفاء من ذلك ، وسيأتي في اللباس فيه من الزيادة أنه كان في يد أبي بكر وفي يد عمر بعده وأنه سقط من يد عثمان ، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ قوله : « اغناها » بهزة مفتوحة ومعجمة ساكنة وكسر النون أي اصرفها ، تقول « اغن وجهك عنى » أي اصرفه ، ومثله قوله تعالى : « لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه » أي يصرفه عن غيره ، ويقال « اغناها عنا » بألف وصل من الثلاثي وهي كلمة معناه الترك والإعراض ، ومنه « واستغنى الله » أي تركهم الله لأن كل من استغنى عن شيء تركه ، وفي رواية ابن أبي شيبة لا حاجة لنا فيه ، وقيل : كان علم ذلك عند عثمان فاستغنى عن النظر في الصحيفة ، وقال الحميدي في الجمع : قال بعض الرواة عن ابن عيينة : لم يجد على بدء حين كان عنده علم منه أن ينهب إليه ، ونرى أن عثمان إنما رده لأن عنده علماً من ذلك فاستغنى عنه ، ١٥١ .

(٢) يعني عملنا موافق لهذه الصحيفة فلا حاجة لنا إليها ، ويؤيد ذلك ما قال

(باب الدليل على أن "الخمس لنوابئ إلخ)

القسطلاني تبعاً لغيره ، وإنما ردّها عثمان لأنه كان عنده نظيرها ، اهـ . وتقدم نحو ذلك في كلام الحفاظ رحمه الله ، ولا يبعد عندي أن يكون عثمان رضى الله تعالى عنه عمل بالصحيفة التي كان عند الصديق الأكبر رضى الله تعالى عنه ، فقد أخرج مالك في موطأه حديث كتاب عمر في الصدقة ، وفي الأوجز المروى عند أحمد وأبي داود والترمذي وحسنه ، والحاكم من طريق سفيان بن حسين عن الزهري عن سالم عن ابن عمر قال : كتب رسول الله ﷺ كتاب الصدقة فلم يخرججه إلى عماله وقرنه بسيفه حتى قبض ، فعمل به أبو بكر حتى قبض ، إلى آخر ما بسط فيه من الكلام على الحديث ، وفيه قال ابن العربي في كتابه المسالك شرح موطأ مالك : ثبت عن النبي ﷺ في الماشية ثلاث كتب : كتاب أبي بكر وكتاب آل عمرو بن حزم وكتاب عمر بن الخطاب ، وعليه قول مالك لطول مدة خلافته وكثرة مصدقيه وما من أحد اعترض عليه ، ولأنه استقر بالمدينة وجرى عليه العمل مع أنه رواية سائر أهل المدينة إلخ ، وقال الزرقاني في شرح المواهب : وقد كتب ﷺ كتباً في الشرائع والأحكام منها كتابه في الصدقات الذي كان عند أبي بكر فكتبه أبو بكر لأنس لما وجهه إلى البحرين ، أخرجه البخاري في مواضع عشرة وأبو داود والنسائي وغيرهما ، ومنها كتابه الذي كان عند عمر بن الخطاب وهو غير الذي كتبه أبو بكر لأنس وهو مقتضى تباير ألفاظهما أيضاً ، ولا يرد أن الصديق عمل به حتى قبض لأنه لا يقتضى اتحاده مع الأول ، انتهى مختصراً . قلت : والاختلاف في بعض المواضع منهما لا يمنع العمل عليهما ، فلعل عثمان رضى الله تعالى عنه اختار العمل عليه لعمل الشيخين عليه ، ومن عادته المعروفة ترجيح عمل الشيخين كما ذكره عند عبد الرحمن بن عوف في مبدأ خلافته في مشاورة عبد الرحمن الحثثين وقصتها معروفة ١٢ .

(١) قال العيني : أي هذا باب في بيان الدليل على أن الخمس لنوابئ رسول الله

ﷺ إلخ ، وقوله « وإيثار النبي ، أى ولاجل إيثاره ، وقوله « حين سأله ، ظرف
 للإيثار ، اه . وقال السدي : الظاهر أن الدليل مبتدأ ، خبره قوله « حين سأله ،
 بتقدير ما فعله حين سأله فإنه حين ذلك ما أعطاهما بل وكلها إلى الله ، فهذا دليل على
 أن الخنس له أن يصرفه في أى مصرف من مصارف الخنس ولا يلزم إعطاء
 المصارف الخنس كلها بل له أن يعطى بعضها ، انتهى مختصراً . قال صاحب الفيض :
 « باب الدليل على أن الخنس إلخ ، اعلم أن أربعة أخماس الغنيمة للفاثنين بالاتفاق ،
 بقى الخنس فقد تكفل الله ببيان مستحقه وذكرها في ستة ، فخرجها الحنفية على أن
 ذكر الله لمجرد التبرك ، بقى رسوله فسقط سهمه بعد وفاته ، وأما ذوق قرابته فإنما
 يعطون من أجل الفقر ، وكونهم من أقربائه صلى الله عليه وسلم ليس بمعتبر في باب
 الإعطاء فيقدمون فقراء ذوى القرابة على غيرهم ، وإذن لم يبق من الستة إلا ثلاثة
 وذهب مالك إلى أنهم ليسوا بمستحقين ولكنهم مصارف فيصرف الإمام من
 ولايته كيف شاء ، وكلهم شاء ، ولعل المصنف رجح مذهب مالك واختار أن قسمة
 الخنس إلى الإمام بقسمة كيف شاء ، وترجم لذلك أربع تراجم : الأولى هذه وأخرج
 تحتها حديث شكاية فاطمة ، واستدل منه على أن ذوى القرابة لو كانوا مستحقين
 لكان أعطاهما النبي صلى الله عليه وسلم ، والثانية في هذه الصفحة « باب قول الله :
 فإن لله خمسة وللرسول ، ثم فسره بقوله يعنى للرسول قسم ذلك ، لجعل القسمة إليه
 يقسمه كيف يشاء ، والثالثة ما ترجم به على صفحة ٤٤٢ [من طبع الهند] « باب
 من قال ومن الدليل على أن الخنس لنواب المسلمين إلخ ، حيث جعله في النوايب
 ولم يخصه بصنف دون صنف ، واستدل عليه بأن النبي ﷺ أعطى الانصارى وجابراً
 من تمر خير مع أنهما لم يكونا من ذوى القرابة ، والرابطة ما ترجم به على صفحة
 ٤٤٣ [من طبع الهند] « باب ومن الدليل على أن الخنس للإمام إلخ ، فهذه التراجم
 كلها كما ترى قربة المعاني ومرماها واحد وهو الموافقة لمذهب مالك ، انتهى مختصراً .
 قال صاحب الجمل في قوله تعالى : « فإن لله خمسة ، الآية ، أضيف الخنس لمؤلاه

السته وظاهرهما أنه يقسم ستة أقسام وبه قال أبو العالية فقال : إن الذى لله يصرف إلى الكعبة لما روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يأخذ منه قبضة فيجعلها للكعبة ثم يقسم ما بقى على خمسة أقسام ، وقيل سهم الله لبيت المال ، وقيل مضموم إلى سهم الرسول ، والجمهور على أن ذكر الله للتعظيم وأن المراد قسم الخمس على الخمسة المعطوفين ، فكأنه قيل : « فإن خمسة لله » بمعنى أنه أمر بقسمته على هؤلاء الخمسة المعطوفين ، انتهى ملخصاً من اليبضاوى . وفيه أيضاً : وبعد وفاة النبي ﷺ يصرف خمس الخمس الذى كان له إلى مصالح المسلمين وهذا مذهب الشافعى ، وقال مالك : رأى فيه إلى الإمام ، وقال أبو حنيفة : سقط سهمه وسهم ذوى القربى بوفاته صلى الله عليه وسلم وصار الكل مصروفاً إلى الثلاثة الباقية ، اهـ . وقال الموفق : الغنيمة مخموسة ولا اختلاف في هذا بين أهل العلم وقد نطق به القرآن ، والخمس يقسم على خمسة أسهم وبهذا قال جماعة منهم النخعي والشافعى وغيرهما ، وقيل يقسم على ستة سهم لله وهو مردود على عباد الله أهل الحاجة ، وقال أبو العالية للكعبة ثم يقسم البقية على خمسة أسهم ، وروى عن الحسن وقتادة في سهم ذوى القربى : كانت طعمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته فلما توفى حمل عليه أبو بكر وعمر في سبيل الله ، وروى ابن عباس أن أبا بكر وعمر قسما الخمس على ثلاثة أسهم ونحوه ، حكى عن الحسن بن محمد بن الحنفية وهو قول أصحاب الرأى ، قالوا : يقسم الخمس على ثلاثة : اليتامى والمساكين وابن السبيل ، وأسقطوا سهم رسول الله ﷺ بموته وسهم قرابته أيضاً ، وقال مالك : النوى والخمس واحد يجعلان في بيت المال ، وقال ابن القاسم : وبلغنى عن أئق أن مالكا قال : يعطى الإمام أقرباء رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما يرى ، وقال الثوري والحسن يضعه الإمام حيث أراه الله عز وجل ، انتهى مختصراً . وقال الرازى في تفسيره المشهور : إن ذلك الخمس يخمس ، فسهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وسهم لذوى قرياه من بنى هاشم وبنى المطلب دون

ودلالة الرواية (١) عليه من حيث أن فاطمة رضى الله عنها سلكته (*) منه فلم أنه كان لنوابه وحاجة فاطمة رضى الله تعالى عنها إنما هي حاجته ﷺ .

بنى عبد شمس وبنى نوفل لحديث عثمان وجبير بن مطعم ، وقوله صلى الله عليه وسلم فيه : « إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد ، وثلاثة أسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل ، وأما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فعند الشافعى رحمه الله أنه يقسم على خمسة أسهم : سهم للرسول يصرف إلى ما كان يصرفه إليه من مصالح المسلمين كعدة الغزاة ، وسهم لذوى القربى من أغنيائهم وفقرائهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : إن سهمه صلى الله عليه وسلم سقط بموته وكذلك سهم ذوى القربى وإنما يعطون لقرمهم فهم أسوة للفقراء ، ولا يعطى أغنيائهم فيقسم على ثلاثة أسهم ، وقال مالك : القسمة في الخنس على رأى الإمام إن رأى قسمته على هؤلاء فعل وإن رأى إعطاء بعضهم دون بعض فله ذلك ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : أورد في الباب حديث على « أن فاطمة شكت إلخ ، وليس فيه ذكر أهل الصفة والأرامل ، فكأنه أشار بذلك إلى ماورد في بعض طرق الحديث كغادته وهو ما أخرجه أحمد من وجه آخر عن على في هذه القصة مطولاً : « والله لا أعطيكم وأدع أهل الصفة ، الحديث ، وفي حديث الفضل بن الحسن عن ضباعة أو أم الحكم بنت الزبير قالت : « أصاب النبي ﷺ سيئاً فذهبت أنا وأختى فاطمة نسأله فقال : سبقكم يتامى بدر ، الحديث ، أخرجه أبو داود ، وتقدم من حديث ابن عمر في الهبة « أن النبي ﷺ أمر فاطمة أن ترسل السر إلى أهل بيت بهم حاجة ، قال إسماعيل القاضي : حديث الباب يدل على أن للإمام أن يقسم الخنس حيث يرى ، لأن الأربعة الأخص استحقاقاً للغانمين ، والذي يختص بالإمام هو الخنس ، وقد منع النبي ﷺ ابنته وأعز الناس إليه من أقربيه وصرفه إلى غيرهم ، وقال نحوه

قوله : (وجدت برد قدميه) أى طمأنينتها ^(١) وسكينتها لا البرد الحسى ،
ولما كان الامر فوق الادب لم يقم على ولا فاطمة عن مضجعهما

(باب قول الله فَإِنَّ اللَّهَ خَمْسَهُ ^(٢) إلخ)

يعنى بذلك أن إضافة الخمس إليه تبارك وتعالى تبارك ، وإلى النبي ﷺ باعتبار
أنه يقسمه وإنما هو لنوائب المسلمين ، وأما ما ذكره أولاً (*) فلأن نوائب
رسول الله ﷺ هى نوائب المسلمين ، واستدل على مدعاه من حيث أنه

الطبرى ، لو كان سهم ذوى القربى قسم مفروضاً لاخدم ابنته ولم يكن ليندع شيئاً
اختاره الله لها وامتن به على ذوى القربى ، وكذا قال الطحاوى وزاد : وإن أبا بكر
وعمر أخذوا بذلك وقسما جميع الخمس ولم يجعلوا لذوى القربى منه حقاً مخصوصاً به ،
بل بحسب ما يرى الإمام ، وكذلك فعل على رضى الله عنه إلى آخر ما بسطه الحافظ
من البحث فى ذلك ، وتقدم قريباً عن ابن عباس أن أبا بكر وعمر رضى الله عنهم
قسما الخمس على ثلاثة أسهم ١٢ .

(١) هذا هو اللائق لحاله ﷺ ، لكن الظاهر من الروايات هو البر والحسنى ،
قال العيني : قوله : وجدت برد قدميه ، وفى لفظ وكانت ليلة باردة وفى لفظ : قال
على حتى وجدت برد قدميه على صدرى فسختهما ، عزاه الحافظ فى الفتح إلى الطبرى ،
وما أفاده الشيخ من قوله : من أن الامر فوق الادب ، أشار بذلك إلى ما ورد من
الروايات فى هذا الباب من أنهما أرادا أن يقوموا فقال : كما أنتما ، كما فى حديث الباب
وغیره ١٢ .

(٢) اعلم أن ههنا مسألتين : إحداهما أن خمس الرسول ﷺ هو ملك لله
ﷻ أو مفوض إليه ﷻ قسمته ، والثانية : ماذا يفعل بهذا الخمس الذى لرسول الله
ﷻ بعد وفاته ، وتقدم السلام على هذه المسألة الثانية فى الباب السابق مبسوطاً ،

صلى الله عليه وسلم سمي نفسه قاسماً والله المعطى فعلم أنه لم يكن (١) يملك شيئاً والله أعلم .

وأما المسألة الأولى فهو مقصود البخارى من هذا الباب ، قال الحافظ : قوله « وللرسول قسم ذلك » هذا اختيار منه لاحد الأقوال في تفسير هذه الآية ، والاكثر على أن اللام في قوله « وللرسول » للملك ، وأن للرسول خمس الخمس من الغنيمة سواء حضر القتال أو لم يحضر وهل كان يملكه أو لا ؟ وجهان للشافعية ، ومال البخارى إلى الثاني واستدل له ، قال إسماعيل القاضي : لا حجة لمن ادعى أن الخمس يملكه النبي ﷺ بقوله تعالى : « فإن لله خمسة وللرسول » لانه تعالى قال : يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول ، واتفقوا على أنه قبل فرض الخمس كان يعطى الغنيمة للغنائم بحسب ما يؤدي إليه اجتهاده ، فلما فرض الخمس تبين للغنائم أربعة أخماس الغنيمة لا يشاركهم فيها أحد ، وإنما خص النبي ﷺ بنسبة الخمس إليه إشارة إلى أنه ليس للغنائم فيه حق بل هو مفوض إلى رأيه وكذا إلى الإمام بعده ، وقد تقدم نقل الخلاف فيه في الباب الأول ، انتهى مختصراً . وقال الكرماني : قوله يعني للرسول قسمته لا أن سهماً منه له ، قال شارح التراجم : مقصود البخارى ترجيح قول من قال إن النبي صلى الله عليه وسلم كخمس الخمس وإنما كان إليه قسمته فقط ، ١٢٥١ .

(١) يعني بقوله صلى الله عليه وسلم : « إنما أنا قاسم وخازن » ، قال الحافظ : لم يقع هذا اللفظ في سياق واحد وإنما هو مأخوذ من حديثين ، وأما حديث « إنما أنا قاسم » فهو طرف من حديث أبي هريرة الآتي في الباب ، وتقدم في العلم من حديث معاوية بلفظ : « وإنا أنا قاسم والله يعطى » في أثناء حديث ، أما حديث « إنما أنا خازن والله يعطى » فهو طرف من حديث معاوية المذكور ، وبأقرب وصولاً في الاعتصام بهذا اللفظ ، ١٢٥١ .

قوله : (وقال عمرو أنا شعبة) يعنى بذلك (١) أن الرواة اختلفوا فيما بينهم في الاسم الذى كان له ، هل سماه أبوه محمداً أم قاسماً فرجح المؤلف الثانى بإيراد المتابعة والرواية الثانية .

قوله : (لا تكنوا بكنتى فإنما أنا قاسم) وليس ذلك دليلاً على عدم (٢) التكنى بكنتيه إذ لو كان كذلك لقليل إنما أنا أبو القاسم ، بل تنبيه على مفسدة أخرى وهى أنكم إذا سميتم أبناءكم قاسماً كنتم أبا القاسم ، وفيه مع ما يلزم من التشبه والخلط

(١) قال الحافظ : بين البخارى الاختلاف على شعبة : هل أراد الانصارى أن يسمى ابنه محمداً أو القاسم ؟ وأشار إلى ترجيح أنه أراد أن يسميه القاسم برواية سفيان وهو الثورى له عن الأعمش فسماه القاسم ، وترجح أيضاً من حيث المعنى لأنه لم يقع الإنكار من الانصار عليه إلا حيث لزم من تسمية ولده القاسم أن يصير يكنى أبا القاسم ، اهـ ١٢٠ .

(٢) والمسألة خلافية شهيرة ، قال الشيخ قدس سره فى الكوكب : الأصح أن النهى مقيد بزمان حياته صلى الله عليه وسلم ، اهـ . وفى حاشيتى على الكوكب : اختلفت روايات الحديث فى ذلك ، ولذا اختلفت أقوال أهل العلم ، أجمعها التوى وبسطها الحافظ ، والجملة أن فيها خمسة مذاهب : الأول المنع مطلقاً وهو مذهب الشافعى والظاهرية ، والثانى : الجواز مطلقاً وكان النهى مختصاً بزمانه صلى الله عليه وسلم وهو مذهب الجمهور ، الثالث : لا يجوز لمن اسمه محمد ويجوز لغيره ، الرابع : المنع من التسمية بمحمد مطلقاً ، وكذا التكنى بأبى القاسم مطلقاً ، الخامس : المنع مطلقاً فى حياته والتفصيل بعده بين من اسمه محمد واحد فيمتنع وإلا فيجوز ، انتهى مختصراً . وقال العيني فى حديث الباب بعد ذكر أقوال السلف المختلفة : وذهب آخرون إلى أن النهى فى ذلك منسوخ ، وحكى القرطبى عن جمهور السلف والخلف وقفهاء المصار جواز كل ذلك ، والحديث إما منسوخ وإما خاص واحتجاجاً بحديث على رضي الله عنه ، رواه الترمذى وصححه ، ولفظه : يا رسول الله

الباعث على أذى (١) الرسول حين النداء مفسدة أخرى ، وهي أني كما أنا أبو القاسم فكذلك أنا قاسم أيضاً فيلزم في صورة أبي القاسم نسبة أبوة الرجل إليه صلى الله عليه وسلم وإن لم يكن مراداً فكان تركه أولى .

قوله : (بغير حق) أى يأخذون منى نصيباً بإظهار استحقاقهم فأعطيهم وليس لهم في الحق (٢) .

إن ولد لي بعدك غلام أسميه باسمك وأكنيه بكنيتك ؟ قال نعم ، اه . وفي حاشية الكوكب : أخرجه البخارى في الادب المفرد وأبو داود وابن ماجة وصححه الحاكم ، ١٢٥١ .

(١) قال السندى : ومقتضى حديث الباب أن علة النهى هو اختصاص التسمية به صلى الله عليه وسلم فإذا كان معنى الاسم مختصاً بأحد فينبغى اختصاص الاسم به أيضاً ، فلعل النهى كان لعله الالتباس والإيذاء ، ومع هذا بين لهم صلى الله عليه وسلم عدم استقامة هذه الكنية لغيره من حيث المعنى أيضاً فلا تنافي بين الحديثين ، ولو كان النهى لمجرد عدم استقامة المعنى لكان للتنزيه ، بل لمجرد إفادة عدم الأولوية لأن المعاني الأصلية للإعلام لا يجب مراعاتها حين التسمية وهو خلاف أصل النهى ، وأما إذا كان للالتباس والإيذاء فهو على أصله للتحريم ، وبيان عدم استقامة المعنى لمجرد التأيد والتقوية لا للتعليل ، ١٢٥١ .

(٢) هكذا في الاصل ، والمعنى ليس لهم في الحقيقة أو بدله ليس لهم فيه الحق ، وقال الحافظ : قوله « بغير حق » أى يتصرفون في مال المسلمين بالباطل ، وهو أعم من أن يكون بالقسمة وبغيرها ، وبذلك تناسب الترجمة ، وقال الكرماني : مناسبة حديث خولة للترجمة خفية ، ويمكن أن تؤخذ من قوله « يتخوضون في مال الله بغير حق » أى بغير قسمة حق ، واللفظ وإن كان عاماً لكن خصصناه بالقسمة لتفهم منه الترجمة ، قال الحافظ : ولا يحتاج إلى قيد الاعتذار لأن قوله بغير حق يدخل في

قوله : (كم بقي ؟ قال أربعة أسهم ونصف) والظاهر أنها (١) كانت ستة عشر أسهما لقوله كل سهم بمائة ألف ، وقد قال أولا لأنها بيعت بألف ألف وستمائة ألف ، ثم لأنها لم تكف الدين وحدها ، بل المراد أنه باع من غيرها من الدور وغيرها ثم من الغابة ، حتى إذا بقيت منها أربعة أسهم ونصف كمل قضاء الدين فاحتاج إلى بيع بقيتها لتنفيذ الوصايا .

عمومه الصورة المذكورة فيصح الاحتجاج به على شرطية القسمة في أموال النية والغنيمة بحكم العدل واتباع ما ورد في الكتاب والسنة ، وكأن المصنف أراد بإيراده تخويف من يخالف ذلك ، ويستفاد من هذه الأحاديث أن بين الاسم والمسمى به مناسبة لكن لا يلزم إطراد ذلك ، وأن من أخذ من الغنائم شيئا بغير قسم الإمام كان عاصيا ، وفيه ردع الولاية أن يأخذوا من المال شيئا بغير حقه أو ينعموه من أهله ، اهـ .. وقال المعنى : لا مطابقة بين الحديث والترجمة بحسب الظاهر ، لكن قال الكرماني : قد ذكر قوله المذكور بدون التعقب عليه ولم يتعرض لكلام الحافظ بشيء ، واكتفى القسطلاني أيضاً على توجيه الكرماني ، وقال شيخ الإسلام : مراد از خوض بناحق طلب قسمت آن از آنحضرت بر غير وجه عدالت است يا كرفتن از غنيمت ييش وبس از قسمت آنحضرت ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وإلى ذلك مال الحافظ إذ قال : كأنه قسمها ستة عشر سهما ، لأنه قال بعد ذلك لمعاوية لأنها قومت كل سهم بمائة ألف ، وقوله : فباع منها قضى دينه ، أى من الغابة والدور لا من الغابة وحدها ، لأنه تقدم أن الدين ألف ألف ومائتا ألف ، وأنه باع الغابة بألف ألف وستمائة ألف ، اهـ . ثم في الحديث إشكالات بسطت في الثمروح ، وأشدها ما في آخر الحديث من قوله : فأصاب كل امرأة ألف ألف ومائتا ألف ، فجميع ما له خمسون ألف ألف ومائتا ألف ، اهـ . وهذا لا يستقيم أصلا لأن صيب كل امرأة إذا كان ألف ألف ومائتا ألف فيكون المجموع خمسين ألف ألف وتسعة آلاف ألف ومائتا ألف ،

(۱) مخف لاکه وهو مجم مائة ألف ، وک مخف کرورو وهو مجم عشرة آلاف ألف ۱۲ ز

(باب من قال (١))

بعض رواه لما وقع له ذكر مائتا ألف عند الجملة ذكرها عند نصيب كل زوجة سهواً وهذا توجيه حسن ، ويؤيده ما روى أبو نعيم في المعركة عن هشام عن أبيه قال : ورثت كل امرأة للزير رضى الله عنه ربع الثمن ألف ألف درهم ، وقد وجهه الديماطى أيضاً بأحسن منه فقال ما حاصله : إن قوله لجميع ماله خمسون ألف ألف ومائتا ألف صحيح ، والمراد به قيمة ما خلفه عند موته ، وأن الزائد على ذلك وهو تسعة آلاف ألف وستمئة ألف حصل هذا الزائد من نماء العقار والأراضي في المدة التي أخرج فيها عبد الله بن الزبير قسم التركة استبراء للدين كما مر ، وهذا التوجيه في غاية الحسن لعدم تكلفه ، وثبوت الرواية الصحيحة على وجهها ، انتهى مختصراً .

قال الحافظ : والذي يظهر أن ابن الزبير إنما اختار التأخير أربع سنين لأن المدن الواسعة التي يؤق الحجاز من جهتها إذ ذاك كانت أربعاً اليمن والشام والعراق ومصر ، فبنى على أن كل قطر لا يتأخر أهله في الغالب عن الحج أكثر من ثلاثة أعوام ، فيحصل استيعابهم في مدة الأربع ومنهم في طول المدة يبلغ الخبر من ورائهم من الانتظار وقيل لأن الأربع هي الغاية في الأحاد وبحسب ما يمكن أن يتركب منه العشرات ، لأن فيها واحداً واثنتين وثلاثة وأربعة ، وبمجموع ذلك عشرة ، واختار الموسم لأنه جمع الناس من الآفاق ، وفيه جواز التبرص بوفاء الدين إذا لم تكن التركة نقداً ، ولم يختار صاحب الدين إلا النقد ، ١٢٥١ .

(١) هكذا في النسخ الهندية ، وليس في الشروح الأربعة من الكرماني والفتح والعيني والقسطلاني لفظ د من ، قال بل فيها د باب ومن الدليل ، قال الحافظ : هو عطف على الترجمة التي قبل ثمانية أبواب حيث قال : الدليل على أن الخمس لنواب رسول الله ﷺ : وقال بعد باب د ومن الدليل على أن الخمس للإمام ، والجمع بين هذه التراجم أن الخمس لنواب المسلمين وإلى النبي ﷺ مع تولى قسمته أن يأخذ منه ما يحتاج إليه بقدر كفايته ، والحكم بعده كذلك يتولى الإمام ما كان يتولاه ، هذا

ما يستبطل من الترجمة فقول القول محذوف والجواب (١) عنه أنه إنما تحلل عنهم نصيبهم لا الجنس الذي كان له .

قوله : (والله لا أحلکم) وكانت (٢) يمينه هذه سداً لباب المسألة وإقناطاً لهم بالكلية لئلا يطعموا في الحولة بعد ذلك .

عصل ما ترجم به المصنف ، وقد تقدم توجيهه وتبيين الاختلاف فيه ، وجوز الكرماني أن تكون كل ترجمة على وفق مذهب من المذاهب وفيه بعد لأن أحداً لم يقل إن الجنس للمسلمين دون النبي ﷺ ودون الإمام ولا للنبي ﷺ دون المسلمين ، فالترجيح الأول هو اللائق ، وحاصل مذاهب العلماء أكثر من ثلاثة ، ثم بسطها الحافظ سبعة مذاهب من مذاهب السلف ، وتقدم مذاهب الأئمة في ذلك في د باب الدليل على أن الجنس لنواب رسول الله ﷺ ، ١٢ .

(١) أي الجواب عن الجمهور عن استدلال البخاري ، قال العيني قوله : « فتحلل من المسلمين ، أي استحل من الغانمين أقسامهم من هوأزن أو طلب النزول عن حقهم ، وقد مر في كتاب المتق في د باب من ملك من العرب رقيقاً ، ، هـ . وقال القسطلاني : أي استحل من الغانمين ما كان خصمهم بما غنموه منهم ، والواو في قوله « ومن الدليل ، قال في الفتح عطف على الترجمة التي قبل ثمانية أبواب ، وتمقبه العيني بأنه لا وجه لدعوى هذا العطف البعيد المتخلل بين المعطوف والمعطوف عليه أبواب بأحاديثها وليست هذه بواو العطف ، بل مثل هذا يأتي كثيراً بدون أن يكون معطوفاً على شيء وتسمى هذه واو الاستفتاح وهو المسموع من الاسانيد الكبار ، ١٢ هـ .

(٢) وهذا واضح ، وقال الحافظ : قال القرطبي فيه جواز اليمين عند المنع ، ورد السائل الملحف عند تعذر الإسعاف ، وتأديبه بنوع من الإغلاظ .

ماقول ، ١٢ هـ .

قوله : (وتحملتها) أى عاملت (١) بها معاملة الحلال ، إما لأنها لم تتعقد لما ذكره أولاً أو بالتكفير إن كان المراد عند الحلف هى الحقيقة .

قوله : (وأى داء أدوأ من البخل) الظاهر كونه (٢) من كلام أبى بكر وإن كان المحشى قد نسب إلى ابن المنكدر غير أنه لم يذكره فى حديثه غير ابن المنكدر ، ثم إن جملة ما ذكره المؤلف فى هذا الباب من الاعطية فهى من الحسن على ما يشعر به لإيراده الروايات فى باب الحسن والله أعلم .

(١) قال العيني : قوله وتحملتها من التحلل وهو التفعي من عهدة اليمين والخروج من حرمتها إلى ما يحل له منها ، وهو إما بالاستثناء مع الاعتقاد وإما بالكفارة ، اه . وقال الحافظ : قيل معنى تحملتها خرجت من حرمتها إلى ما يحل منها وذلك يكون بالكفارة وقد يكون بالاستثناء بشرطه السابق لكن لا يتجه فى هذه القصة إلا إن كان وقع منه استثناء لم يشعروا به ، كأن يكون قال إن شاء الله مثلاً ، أو قال : والله لا أحللكم إلا إن حصل شيء ، ولذلك قال : وما عندى ما أحللكم ، اه .

(٢) قال الحافظ قوله : « وقال ، يعنى ابن المنكدر الذى قال ، وقال هو سفيان والذى قال يعنى هو ابن المدنى ، ووقع فى رواية الحميدى فى مسنده عن سفيان فى هذا الحديث : قال ابن المنكدر فى حديثه ، فظهر بذلك اتصاله إلى أبى بكر بخلاف رواية الاصيلي فإنها تشعر بأن ذلك من كلام ابن المنكدر ، وقد روى حديث : « أى داء أدوأ من البخل ، ، اه . قلت : وما سأتى فى المغازى فى « باب قصة عثمان والبحرين ، من حديث الباب بلفظ : « فقال أقلت تبخل عني وأى داء أدوأ من البخل ، قالها ثلاثاً ما منعك من مرة ، الحديث نص فى الاتصال وهو مؤيد لكلام الشيخ ، ثم قال الحافظ قوله « أدوى من البخل ، قال عياض : كذا وقع أدوى غير مهموز من دوى إذا كان به مرض فى جوفه ، والصواب أدوأ بالهمز لأنه من الداء فيحمل على أنهم سملوا الهمزة ، اه . وفى العيني : قال القاضى عياض رواه المحدثون غير مهموز من دوى الرجل إذا كان به مرض فى جوفه والصواب الهمزة لأنه من الداء ، اه . ١٢٨١ .

(قال ابن اسحق إلخ) ذكره تنبيهاً (١) على أن إعطاهم هذا لو كان للقرابة لكان بنو هاشم وبنو عبد شمس مساويين .

قوله : (بين أضلع منهما) بين من يكون أقوى (٢) فإن هذين لصغرهما لعلهما أن يفرا فيؤثر ذلك في قاتبهما .

(سلبه لمعاذ بن عمرو إلخ) وإنما أعطاه السلب (٣) لأنه رأى في سيفه دما يستدل به على الإتيان فكان هو القاتل سواء تقدمت ضربته على ضربة الآخر أو تأخرت عنها .

(١) وهذا واضح لأن الأربعة إخوة لأب ، قال الحافظ قوله : قال ابن اسحق إلخ ، وصله المصنف في التاريخ ولم يسم أم نوفل وهي واقدة بنت أبي عدى ، وذكر الزبير بن بكار في النسب أنه كان يقال لهاشم والمطلب البدران ولعبد شمس ونوفل الأمهران ، وهذا يدل على أن بين هاشم والمطلب اتصافاً سرى في أولادهما من بعدهما ولهذا لما كتبت قريش الصحيفة بينهم وبين بني هاشم وحصروهم في الشعب دخل بنو المطلب مع بني هاشم ولم يدخل بنو نوفل وبنو عبد شمس ، ١٢٥١ .

(٢) قال القسطلاني : أضلع بفتح الهمزة وسكون الضاد المعجمة وبعد اللام المفتوحة عين مهملة أى أشد وأقوى ، وذلك لأن الكهل أصبر في الحروب ١٢٥١ .

(٣) قال الحافظ : الغرض من هذا الحديث قوله في آخره كلا كما قتله سلبه

لمعاذ بن عمرو بن الجهم ، فقد احتج به من قال : إن إعطاء القاتل السلب مفوض إلى رأي الإمام ، وقرره الطحاوي وغيره بأنه لو كان يجب للقاتل لكان السلب بينهما لا شترا كهما في قتله ، فلما خص به أحدهما دل على أنه لا يستحق بالقتل ، وإنما يستحق بتعيين الإمام ، وأجاب الجمهور بأن في السياق دلالة على أن السلب يستحق من أثنى في القتل ولو شاركه غيره في الضرب أو الطعن ، قال المهلب : نظره صلى الله عليه وسلم في السيفين ليرى ما بلغ الدم من سيفيهما في جسم المقتول ليحكم بالسلب لمن كان في ذلك أبلغ ، ولذلك سألهما أولاً هل مسحتهما سيفيكما أم لا ؟ لأنهما لو مسحاهما لما تبين المراد من ذلك وإنما قال كلا كما قتله ، وإن كان أحدهما

قوله : (وأصاب عمر جارييتين) لإثبات الجزء الثانى (١) من الترجمة وهو إعطاء غير المؤلف .

هو الذى أثنى عليه ليطلب نفس الآخر ، وقال الاسماعيل : أقول إن الانصارين ضرباه فأثخنه وبلغاه المبلغ الذى يعلم منه أنه لا يجوز بقاءه على تلك الحال إلا قدر ما يطق ، وقد دل قوله ، كلا كما قتله ، على أن كلا منهما وصل إلى قطع الحشوة وإبانتها ، أو بما يعلم أن عمل كل من سيفيهما كعمل الآخر ، غير أن أحدهما سبق بالضرب فصار فى حكم المثلث لجراحه حتى وقعت به ضربة الثانى فاشتركا فى القتل ، إلا أن أحدهما قتله وهو ممتنع والآخر قتله وهو مثبت ، فذلك قضى بالسلب للسابق إلى إثنائه ، انتهى مختصراً . قلت : وقد ورد فى الروايات فى قلة أبى جهل ذكر ابنى عفراء ومعاذ بن عمرو بن الجوح وعبد الله بن مسعود كما بسط الحافظ الروايات فى ذلك فى مغازى الفتح ، ثم قال : يحتمل أن يكون معاذ بن عفراء شد عليه مع معاذ بن عمرو كما فى الصحيح ، وضربه بعد ذلك معوذ حتى أثبتته ثم حزر رأسه ابن مسعود رضى الله عنه فتجمع الأقوال كلها ، وإطلاق كونهما قتلاه يخالف فى الظاهر حديث ابن مسعود وأنه وجد به رمق فهو محمول على أنهما بلغاه منزلة المقتول حتى لم يؤد به إلا مثل حركة المذبوح ، وفى تلك الحالة لقيه ابن مسعود فضرب عنقه ، انتهى مختصراً . وقال العيني : لما روى الطحاوى هذا الحديث قال : فيه دليل على أن السلب لو كان واجباً للقاتل بقتله إياه لكان قد وجب سلبه لها ، ولم يكن النبي ﷺ ينزعه من أحدهما فيدفعه إلى الآخر ، ألا يرى أن الإمام لو قال : من قتل قتيلاً فله سلبه ، وقتل رجلان قتيلاً أن سلبه لها نصفان ؟ فلما كان للنبي ﷺ فى سلب أبى جهل أن يجعله لاحدهما دون الآخر دل ذلك على أنه كان أولى به منهما ، لأنه لم يكن قال يومئذ من قتل قتيلاً فله سلبه ، انتهى . مختصراً . قلت : وفى السلب ثمانية عشر فرعاً خلافاً بين الأئمة بسطت فى الأوجز ١٢ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظان : مطابقة الحديث للترجمة فى قوله : . وأصاب عمر رضى الله عنه جارييتين من سبي حنين ، ، اه . ومعلوم أن عمر رضى الله تعالى عنه

قوله : (إنكم سترون بعدى لإثرة إلخ) لما رآهم (١) قد ساءت ظنونهم في باب القسمة ، وقد كان النبي ﷺ مصيباً فيما يفعله معصوماً عن الخطأ فيه فأولى أن يجزعوا حين يستأثر المهاجرون عليهم أنفسهم في أيام ملكهم فروعهم اللقاء على الحوض وأوصاهم الصبر من الامتعة الدنيوية .

قوله : (لقسمة بينكم) فيه الترجمة (٢) حيث لم يكن هؤلاء كملأ في إيمانهم وإلا لما فعلوا ما فعلوا ، وكذلك في الرواية الآتية ، فإن الذي جبهه لو كان كاملاً في إيمانه لما جبهه كما جبهه فكان إعطاؤه تأليفاً له .

قوله : (أن يتركهم على أن يكفروا إلخ) ولعل (٣) لإيراد هذه الرواية هنا

لم يكن من المؤلفات القلوب ثبتت منه الجزء الثاني كما أفاده الشيخ قدس سره .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في بيان مناسبة هذا الكلام لهذا المحل ١٢ .

(٢) وهذا أيضاً واضح ، قال العيني : في الرواية الآتية مطابقة للترجمة ظاهرة ، لأنه صلى الله عليه وسلم أعطى لهذا الاعرابي مع إساءته في حقته صلى الله عليه وسلم تأليفاً له ، ١٢ هـ .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره في بيان المناسبة حيث أنكر الشراح المطابقة ، قال الحافظ رحمه الله تعالى في الفتح : قال ابن المنير : أحاديث الباب مطابقة للترجمة إلا هذا الأخير فليس فيه للعطاء ذكر ، ولكن فيه ذكر جهات مطابقة للترجمة قد علم من مقام آخر أنها كانت جهات عطاء ، فهذه الطريق تدخل تحت الترجمة ، وقال العيني : لا مطابقة بين الحديث والترجمة لأنه ليس للعطاء فيه ذكر ، وأجيب بأن فيه جهات قد علم من مكان آخر أنها كانت جهات عطاء ، فهذه الطريق يدخل تحت الترجمة ، هـ . وهكذا قال شيخ الإسلام في شرحه ، وقال بعد ذلك مامعربه : ويمكن أن يقال إن من هذه الجهات إن أموال بني النضير أيضاً من أموال خير ، والمراد من العلة في هذا الحديث يعم الفتح والصلح ، وقد ثبت إعطاء المؤمنين القلوب وغيرهم من أموال بني النضير ، ١٢ هـ .

لأجل أن النبي ﷺ كان يأمر أصحابه أن يتركوا لهم بعد الخرص ربعاً أو ثلثاً كما تشهد به الروايات ، وليس ذلك إلا إعطاء ، فكان هذا الحديث بما يناسب الباب باعتبار إعطاء الغير المؤلفة إن أريد به المؤمنون ، وإن كان أعم من آمن ولم يكمل إيمانه بعدو ممن لم يكن مؤمناً بعد فهو من قبيل إعطاء المؤلفة وكان ذلك إعطاء من الخمس ونحوه معاً لأن ما كان يحىء إلى المسلمين كان يخمس منه أولاً ثم يقسم بين الغانمين على حسب حصصهم ، فما انتقص من نصيبهم وجبايتهم بترك الربع والخمس والثلث ونحوه انتقص بحسبه من الخمس أيضاً فكان هذا الخط لهم من المسلمين إعطاء أيضاً فافهم فإنه غريب ، وكم للأستاذ مثل ذلك (١) من عجيب .

قوله : (وسألت سعيد بن جبير) ولعله (٢) سأله لأنه كان تلميذاً لابن عباس

(١) ولا ريب في ذلك ولا ينكره موافق ولا مخالف كما يظهر من إفاداته العالية في تقارير الامهات الستة ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في تخصيص السؤال عن سعيد بن جبير ، وما أفاده من مذهب ابن عباس هو كذلك كما بسط في الأوجز وفيه يحرم أكله عند أكثر أهل العلم ، وإنما رويت الرخصة فيه عن ابن عباس ، رواه عنه أبو داود في سننه ، قال ابن عبد البر : لا خلاف بين علماء المسلمين اليوم في تحريمها ، وحكى عن ابن عباس وعائشة أنهما كانا يقولان بظاهر قوله تعالى : **وَقُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أَوْحَى إِلَى الْآيَةِ** ، وتلاها ابن عباس إلى آخر ما في الأوجز ، وقد أخرج أبو داود عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : **دَنَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ خَيْبَرٍ عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ** ، وعن كل ذي مخالب من الطير ، وقد أخرج أيضاً عن جابر ابن عبد الله قال : **دَنَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَنْ نَأْكُلَ لَحْمَ الْحِمْرِ وَأَمَرَنَا أَنْ نَأْكُلَ لَحْمَ الْحَيْلِ** ، وكان الحكم الغفارى فينا يقول هذا وأبى ذلك البحر يعنى ابن عباس ، انتهى مختصراً .

وكان ابن عباس يذهب إلى حلتها ، غير أن سعيداً تحقق حرمتها عن الصحابة رضى الله عنهم فجزم بالحرمه [يياض (١) في الاصل] .
قوله : (أربعة دنابير) فكان ثمانية (٢) وأربعين درهما كما هو عند الحنفية ، وكان

(١) يياض في الاصل قريباً من سطر ، وكتب مولانا محمد حسن المسكى في تقريره : قوله « باب ما يصيب إلخ » أثبت من حديث الباب أن ما يكون المقصود منه الأكل جاز أخذه للغنمين بقدر الحاجة ، وما يكون المقصود منه المألة كالحر المذكورة ونحوها لا يجوز أخذها بدون إجازة الإمام ، اهـ . وقال الحافظ في حديث الباب : قوله : « قال عبدالله » هو ابن أبي أو في راوى الحديث وبين ذلك في المغازى من وجه آخر عن الشيباني بلفظ : قال ابن أبي أو في فتحدثنا فذكر نحوه ، ولمسلم عن الشيباني قال : فتحدثنا بيننا أى الصحابة ، والحاصل أن الصحابة اختلفوا في علة النهى عن لحم الحر ، هل هو لذاتها أو لعارض ؟ وسيأتى في المغازى في هذا الحديث قول من قال : لأنها كانت تأكل العذرة ، انتهى مختصراً . وأخرج البخارى في المغازى عدة روايات في معنى النهى عنها ، منها حديث الباب وفيه قال ابن أبي أو في فتحدثنا أنه إنما نهى عنها لأنها لم تخمس ، وقال بعضهم : نهى عنها البتة لأنها كانت تأكل العذرة ، قال الحافظ : زاد الإسماعيلي من رواية جرير عن الشيباني قال : فلقيت سعيد بن جبير فسألته عن ذلك وذكر له ذلك فقال : نهى عنها البتة لأنها كانت تأكل العذرة ، وقوله « البتة » معناه القطع ، وألفها ألف وصل ، وجزم الكرماني أنها ألف قطع على غير القياس ، ولم أر ما قاله في كلام أحد من أهل اللغة ، قال الجوهرى : الانبتات الانقطاع ، ورجل منبت أى منقطع به ، ولا أفعله البتة لكل أمر لا رجعة فيه ونصبه على المصدر ، انتهى مختصراً ١٢ .

(٢) أى على حساب الدينار باثنى عشر درهما ، قال الحافظ : قوله « قال ابن عيينة » ، وصلة عبد الرزاق عنه ، وأشار بهذا الأمر إلى جواز التفاوت في الجزية ، وأقل الجزية عند الجمهور دينار لكل سنة ، وخصه الحنفية بالفقير ، وأما المتوسط

فعلية ديناران وعلى الغنى أربعة ، وهو موافق لأثر مجاهد كما دل عليه حديث عمر
رضي الله عنه ، وعند الشافعية : أن للإمام أن يماكس حتى يأخذها منهم ، وبه قال
أحمد ، وروى أبو عبيد أنه بعث عثمان بن حنيف بوضع الجزية على أهل السواد
ثمانية وأربعين وأربعة وعشرين وأثنى عشر ، وهذا على حساب الدينار بآثنى عشر ،
وعن مالك : لا يزداد على الأربعين وينقص منها عن لا يطبق ، وهذا محتمل أن
يكون جملة على حساب الدينار بعشرة والقدر الذي لابد منه دينار ، وفيه حديث
عن معاذ أن النبي ﷺ حين بعثه إلى اليمن قال خذ من كل حالم ديناراً أخرجه
أصحاب السنن وصححه الترمذی والحاكم ، انتهى مختصراً . قلت : وبسط الكلام
على الجزية في الأوجز ، وذكرت فيه أبحاث كثيرة في هذه المسألة وفيه عن البداية
الكلام المحيطة بأصول هذا الفصل ينحصر في ست مسائل : الأولى من يجوز أخذ
الجزية ، الثانية : على أي أصناف منهم تجب ، الثالثة : كم تجب ، الرابعة : متى تجب
ومتى تسقط ، الخامسة : كم أصناف الجزية ، السادسة : في ماذا يصرف مال
الجزية ، ثم بسط الكلام على هذه المسائل ، وأما المسألة التي نحن بصدد ما فقد
أخرج مالك في موطأه أن عمر رضي الله تعالى عنه ضرب الجزية على أهل الذهب
أربعة دنانير ، وعلى أهل الورق أربعين درهماً ، قال الزرقاني : وإليه ذهب
مالك فلا يزداد عليه ولا ينقص إلا من يضمف عن ذلك فيخفف عنه بقدر ما يراه
الإمام ، وقال الشافعي : أقلها دينار ولاحد لاكثرها إلا إذا بذل الأغنياء ديناراً
لم يجز قتالهم ، وقال أبو حنيفة وأحمد : أقلها على الفقراء اثنا عشر درهماً ، وعلى
الأوساط أربعة وعشرون درهماً أو ديناران ، وعلى الأغنياء ثمانية وأربعين درهماً
أو أربعة دنانير ، قال الباجي : بعد ما تقدم عن قول مالك : هذا هو المذهب ، قال
ابن القاسم : لا ينقص من فرض عمر لغير ولا يزداد عليه لغنى ، إلى آخر ما بسط
في الأوجز من الأقوال والدلائل في ذلك ١٢ .

وضع الدينار على كل فقير وغنى من أهل اليمن من دون تفرقة بينهما لأجل المصلحة (١) على ذلك .

قوله : (فلم يندمك ولم يحزنك) الظاهر أن معناه (٢) أنك قانت مع ﷺ فلم ينصر عليكم بل نصرتهم على الأعداء فكان علينا أن نراعى ما كان رسول الله ﷺ من التأنى براعيه والانتظار حتى إنه كان إذا لم إلخ ، فإننا إذا اقتدينا بسيره تلك رجونا من الله النصرة على الأعداء والله أعلم .

(١) هذا توجيه للأثر المذكور لأن الظاهر منه وضع أربعة دنانير على الجميع بدون التفريق بين الفقير والغنى ، والأصل في ذلك أن الجزية على نوعين : جزية صلح وجزية جبر ، أما الأولى فعلى ما يتصلحون ، وأما الثانية فعلى التفصيل المذكور المختلف فيه بين الأئمة كما تقدم قريباً ، ففي الأوجز عن البدائع : أما مقدار الواجب فنقول وبالله التوفيق : الجزية على ضربين : جزية توضع بالتراضى وذلك يتقدر بقدر ما وقع عليه الصالح كما مألها رسول الله ﷺ أهل نجران على ألف ومائتى حلة ، وجزية يضمها الإمام عليهم من غير رضاهم بأن ظهر الإمام على أرض الكفار وأقرهم على أملاكهم وجعلهم ذمة وذلك على ثلاث مراتب ، كما روى عن سيدنا عمر رضى الله عنه أنه أمر عثمان بن حنيف بها ، وكان ذلك بحضور من الصحابة من المهاجرين والانصار ، ولم ينكر عليه أحد فهو كالإجماع على ذلك مع ما أنه لا يَحتمل أن يكون من سيدنا عمر رضى الله عنه رأياً لأن المقدرات سبيل معرفتها التوقيف والسمع لا العقل ، فهو كالسموع من رسول الله ﷺ إلى آخر ما بسط في الأوجز من الكلام الطويل على ذلك ١٢ .

(٢) وقال الحافظ : قوله د فقال النعمان إلخ ، هكذا وقع في هذه الرواية مختصراً ، قال ابن بطلال : قول النعمان للغيرة : ربما أشهدك الله مثلاً ، أى مثل هذه الشدة ، وقوله د فلم يندمك ولم يحزنك لوقلت معه لعلك بما تصير إليه من التعميم وثواب الشهادة ، قال : وقوله د لكنى شهدت إلخ كلام مستأنف وابتداء

قوله : (وكتب لهم بهجرهم) لما لم يكن الموادة والمكاتبه لإلامع (١) الإمام

قصة أخرى، قال الحافظ: وقد بين مبارك بن فضالة في روايته عن زياد بن جبير ارتباط كلام النعمان بما قبله، وبسياقه يبين أنه ليس قصة مستأنفة، وحاصله أن المغيرة أنكر على النعمان تأخير القتال فاعتذر النعمان بما قاله وما أول به قوله: فلم يندمك إلخ، فيه أيضاً نظر، والذي يظن أنه أراد بقوله: فلم يندمك، أى على التأني والصبر حتى يزول الشمس، وقوله: ولم يحزنك، شرحه على أنه بالمهذلة والتون من الحزن، وفي رواية المستملى بالحاء المعجمة بغير نون، وهو أوجه لوفاق ما قبله، وهو نظير ما تقدم في وفد عبد القيس وغير خزايا ولا ندى، ولفظ مبارك ملخصاً: أنهم أرسلوا إليهم: إما أن تعبروا إلينا النهر أو تعبر إليكم، قال النعمان: اعبروا إليهم، قال: فقتلوا وقد قرن بعضهم بعضاً وألقوا حسك الحديد خلفهم لئلا يفروا، قال: فرأى المغيرة كثرتهم فقال لم أركاليوم فشلا، إن عدونا يتركون يتأهبون، أما والله لو كان الأمر إلى لقد أعجلتهم، وفي رواية ابن أبي شبة: فصافقناهم فرشقونا حتى أسرعوا فبقا المغيرة للنعمان إنه قد أسرع في الناس فلو حملت؟ فقال النعمان: إنك لذو مناقب وقد شهدت مع رسول الله ﷺ مثلها، وفي رواية الطبري: وقد كان الله أشهدك أمثالها، والله مامننى أناجزهم إلا شئ شهدته من رسول الله ﷺ، وذكر الطبري أن ذلك كان سنة تسع عشرة، وقيل سنة إحدى وعشرين، انتهى مختصراً من الفتح. وقال الكرماني: قوله لم يحزنك من الإخزاء، يقال: خزي بالكسر إذا ذل، وكأنه إشارة إلى غير خزايا ولا ندى، فإن قلت: مامننى الاستدراك وأين توسطه بين كلامين متغايرين، قلت: كان المغيرة قصد الاشتغال بالقتل أول النهار بعد الفراغ من المكاملة مع الترجمان، فقال النعمان: إنك وإن شهدت القتال مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنك ما ضبطت انتظاره للهوب، ١٢٨١.

(١) قال الكرماني: قال شارح التراجم قبله هديته مؤذن بموادعته، وكتابته

والملك وإن كان المذكور هم الجماعة في قوله كتب لهم ثبت المطلوب وأما إن كانت الرواية (١) كتب له مجرم فالدلالة على المدعى أظهر والله أعلم .

قوله : (فمن يجد منكم بماله شيئاً إلخ) أى من كان يجد (٢) شيئاً من الذهب والفضة بماله الذى هو له من النقولات فله ييمه وتحصيل ثمنه ، فالمراد بالمال هو

مجرم مؤذن بدخولهم فى الموادة ، والملك لرعيته لأن قولهم به ومصلحهم إليه فلامعنى لانفراده دونهم وانفرادهم دونه عند الإطلاق ولا العادة قاضية بذلك ، اهـ . وقال الحافظ : الحديث تقدم بتمامه فى كتاب الزكاة ، قال ابن المنير : لم يقع فى لفظ الحديث عند البخارى صيغة الأمان ولا صيغة الطلب ، لكنه بناء على العادة فى أن الملك الذى أهدى إنما طلب إبقاء ملكه ، وإنما يبقى ملكه ببقاء رعيته ، فيؤخذ من هذا أن موادعته موادة لرعيته ، قال الحافظ وهذا القدر لا يكتفى فى مطابقة الحديث للترجمة لأن العادة بذلك معروفة من غير الحديث ، وإنما جرى البخارى على عادته فى الإشارة إلى بعض طرق الحديث الذى يورده ، وقد ذكر ذلك ابن إسحق فى السيرة فقال ولما انتهى النبي ﷺ إلى تبوك أتاه ليحنة بن روبة صاحب أيلة فصالحه وأعطاه الجزية وكتب له رسول الله ﷺ كتاباً فهو عندهم بسم الله الرحمن الرحيم هذه أمانة من الله ومحمد النبي رسول الله ليحنة بن روبة أهل أيلة فذكره ، قال ابن بطال : العلماء مجمعون على أن الإمام إذا صالح ملك القرية أنه يدخل فى ذلك الصلح بقيتهم ، واختلفوا فى عكس ذلك وهو ما إذا استأمن لطائفة معينة ، هل يدخل هو فيهم ، فذهب الأكثر إلى أنه لا بد من تعيينه لفظاً ، وقال أصبغ وسحنون لا يحتاج إلى ذلك بل يكتفى بالقرينة لأنه لم يأخذ الأمان لغيره إلا وهو يقصد إدخال نفسه ، اهـ ١٢١ .

(١) قال القسطلاني : قوله كتب له ، وفى نسخة ولهم ، اهـ . قلت : تقدم فى باب خرص التمر ، من كتاب الزكاة بلفظ كتب له - ١٢ .

(٢) قال الكرماني : قوله بماله أى بدل ماله والباء للبدلية ، اهـ . وقال الحافظ

المبيع والثمن هو الثمن ، ولا يبعد أن يراد لقوله هذا من وجد منكم بماله رغبة فليعه ليحصل ثمنه فيأخذه معه ، فإن أخذ الثمن العسير (*) جداً ، كإذا كان سريراً وجذوع سقف فالثمن هو الرغبة والحرص ، وإن كانت الباء بمعنى كلفة د من ، كان المراد أظهر ، أى من وجد منكم شيئاً من ماله فليأخذه معه ، إما بنفسه أو بتحصيل ثمنه والله أعلم .

قوله د من يجد منكم بماله ، من الوجدان ، أى يجد مشترياً ، أو من الوجد أى المحبة أن يحبه ، والغرض أن منهم من يشق عليه فراق شيء من ماله بما يصسر تحويله فقد أذن له في بيعه ، اهـ . واقتصر العيني والقسطلاني على ما قاله الكرماني إن الباء للبدنية ، ثم قال الحافظ : لم أر من صرح بنسب اليهود والمذكورين ، والظاهر أنهم بقايا من اليهود وتأخروا بالمدينة بعد إجلاء بني قينقاع وقريظة والنضير والفراخ من أمرهم لأنه كان قبل إسلام أبي هريرة وإنما جاء أبو هريرة بعد فتح خيبر وقد أقر النبي ﷺ يهود خيبر على أن يعملوا في الأرض واستمروا إلى أن أجلاهم عمر ، ويحتمل والله أعلم أن يكون النبي ﷺ بعد أن فتح ما بقى من خيبرهم بإجلاء من بقى من صالح من اليهود ثم سألوهم أن يقيمهم ليعملوا في الأرض فبقاهم ، أو كان قد بقى بالمدينة من اليهود المذكورين طائفة استمروا فيها معتمدين على الرضا بإبقائهم للعمل في أرض خيبر ثم منعهم النبي ﷺ من سكنى المدينة أصلاً ، وسياق كلام القرطبي في شرح مسلم يقتضى أنه فهم أن المراد بذلك بنو النضير ولكن لا يصح ذلك لتقدمه على مجيء أبي هريرة ، وأبو هريرة يقول في هذا الحديث إنه كان مع النبي ﷺ ويبيت المدارس بكسر أوله وهو البيت الذى يدرس فيه كتابهم ، أو المراد بالمدارس العالم الذى يدرس كتابهم ، والاول أرجح لأن في الرواية الأخرى حتى أتى المدارس ، انتهى مختصراً . واختار الكرماني هذا الثانى إذ قال : المدارس أى العالم التالى للكتاب ، أى حيث مكان دراستهم للتوراة ونحوها ، وهذا كان

قوله : (ذروني الذي أنا فيه إلخ) فيه دلالة (١) على أن الكتابة لم تكن واجبة وإلا لما تركها ، بل الذي قصد كتابته كانت خلافة أبي بكر ، فكان استحسانها أولاً قطعاً لباب المنازعة ، ثم لما ظهر له أن المسلمين يجمعون عليه تركه لقوله : يأتي الله والمسلمون غير أبي بكر ، أو كما قال ، فافهم .

قوله : (هذا من قول سليمان) يعني أن التريديد (٢) في ترك الاستاذ وسهوا التليذ ناش من سليمان فكان هذه مقولته .

بعد قتل بنى قريظة وإجلاء بنى النضير ، اهـ . وتعقب العيني على قول الحافظ : الأول أرجح بقوله ما ثم ترجيح ، لأن معنى أتى المدراس أى جاء مكان دراستهم للتوراة ونحوها ، اهـ وقال القسطلاني : قوله « بيت المدراس » أى بيت العالم الذى يدرس كتابهم أو البيت الذى يدرسون فيه كتابهم ١٢ .

(١) وهذا ظاهر كما تقدم قريباً في « باب جوائز الوفد » ، وتقدم الكلام على ذلك في الباب المذكور وفي كتاب العلم في « باب كتابة العلم » ، وتقدم فيها ما أفاده الشيخ قدس سره من أن القصد كان كتابة خلافة الصديق الأكبر رضى الله عنه ، مع أن هذه الوقعة كانت يوم الخميس وتأخر وفاته ﷺ إلى يوم الاثنين ، وقد أفاق في تلك الأيام كما وردت الروايات بذلك ، وقد صعد المنبر وخطب خطبة ذكر فيها مناقب الانصار ، وأوصى بهم ما سياتى في مناقب الانصار . فأى مانع كان من الكتابة في هذه الأيام لو أرادها ﷺ ، ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح وهو نص حديث الباب ، والعجب من الحافظ لاذ ترده في ذلك ، ثم اختار هذا برواية الإسماعيلي فإن الحديث يأتى في « باب مرض النبي ﷺ ووفاته » بدون زيادة لفظ « هذا من قول سليمان » ، بل فيه « أجزوا الوفد بنحو ما كنت أجمعهم » ، وسكت عن الثانية ، أو قال « فدسيتها » ، قال الحافظ :

قوله : (فقال كذب) وذلك لان (١) المتبادر منه كان دوام العمل على القنوت بعد الركوع مع أنه لم يقل ذلك ، وإنما روى القنوت بعد الركوع شهراً فقط ، وأما العمل فعلى القنوت قبل الركوع كما هو عند الحنفية .

قوله : (وهى يومئذ صالح) فيه الترجمة (٢) حيث لم يكن مصلحة أهل خير يوم ذلك على مال ولا غيره ، وأما قوله فى الترجمة وأثم من لم يف بالمهد ،

يحتمل أن يكون القائل ذلك هو سعيد بن جبير ثم وجدت عند الإسماعيلي التصريح بأن قائل ذلك هو ابن عينة ، وفى مسند الحميدى ومن طريقه أبو نعيم فى المستخرج : قال سفيان قال سليمان أى ابن أبى مسلم : لا أدري أذكر سعيد بن جبير الثالثة ففسيتها ، أوسكت عنها ، وهذا هو الأرجح ، اهـ . ولا يذهب عليك أن القسطلاني لحص كلام الحافظ فيما سأتى ، الحديث فى مرضه عليه السلام إذ قال : قيل الساكت هو ابن عباس ، والناسى هو سعيد بن جبير ، لكن فى مستخرج أبى نعيم قال سفيان : قال سليمان أى ابن أبى مسلم : لا أدري أذكر سعيد بن جبير الثالثة ففسيتها أوسكت عنها ، فهو الأرجح اهـ . وقد وقع التحريف من الناسخ فى نقل كلام القسطلاني هذا فى حواشى النسخ الهندية فى باب مرض النبي صلى الله عليه وسلم ووفاته ، فتنبه ولا تغفل ، ثم قال الحافظ : قال الداودى : الثالثة الوصية بالقرآن ، وبه جزم ابن التين ، وقال المهلب : بل هو تجهيز جيش أسامة ، وقواء ابن بطلان بأن الصحابة لما اختلفوا على أبى بكر فى تنفيذ جيش أسامة قال لهم أبو بكر رضى الله عنه : إن النبي صلى الله عليه وسلم عهد بذلك عند موته ، وقال عياض : يحتمل أن تكون هى قوله : ولا تتخذوا قبرى وثناً ، فإنها ثبتت فى الموطأ مقرونة بالامر بإخراج اليهود ، ويحتمل أن يكون ما وقع فى حديث أنس أنها قوله : الصلاة وما ملكت أيمانكم ، اهـ ١٢ .

(١) وهو كذلك ، كما تقدم الكلام على ذلك فى باب القنوت فى الفجر ، ١٢ .

(٢) قال الحافظ : الغرض من الحديث قوله : وهى يومئذ صالح ، وفهم المهلب من قوله فى آخره : فعقله النبي صلى الله عليه وسلم من عنده ، أنه يوافق قوله فى الترجمة : المصلحة

مع المشركين بالمال ، فقال إنما وداه من عنده استئلافاً لليهود ، وهذا الذى قاله
 يرده ما فى نفس الحديث من غير هذه الطريق ، فكره النبي ﷺ أن يبطل دمه فإنه
 مشعر بأن سبب إعطائه دينه من عنده كان تطييباً لقلوب أهله ، ويحتمل أن يكون
 كلاهما سبباً لذلك ، وبهذا تم الترجمة ، اه . وقال العيني : مطابقتها للترجمة تؤخذ
 من قوله « وهى يومئذ صلح » وتام المطابقة تؤخذ من قوله « فعقله النبي ﷺ من
 عنده لأنه مصالحة مع المشركين » ، اه . وسكت القسطلاني عن المطابقة ، ثم قال
 الحافظ : أما أصل المسألة فاختلف فيه ، فقال الوليد بن مسلم : سألت الأوزاعي
 عن موادة إمام المسلمين أهل الحرب على مال يؤديه إليهم ؟ فقال : لا يصلح ذلك
 إلا عن ضرورة كشغل المسلمين عن حربهم ، قال : ولا بأس أن يصلحهم على غير
 شيء يؤدونه إليهم كما وقع في الحديبية ، وقال الشافعي : إذا ضعف المسلمون عن
 قتال المشركين جازت لهم مهادنتهم على غير شيء يعطونهم ، لأن القتل للمسلمين
 شهادة ، وإن الإسلام أعز من أن يعطى المشركون على أن يكفوا عنهم إلا في حالة
 مخافة اضطلام المسلمين لكثرة العدو ، لأن ذلك من معاني الضرورات ، وكذلك
 إذا أسر رجل مسلم فلم يطلق إلا بفدية جاز ، اه . وقال العيني بعد ذكر قول
 الأوزاعي والشافعي : وقال ابن بطلان : ولم أجد لمالك وأصحابه ولا الكوفيين
 نصاً في هذه المسألة ، قال العيني : مذهب أصحابنا أن للإمام أن يصلحهم بمال يأخذ
 منهم أو يدفع إليهم إذا كان الصلح خيراً في حق المسلمين ، لقوله تعالى « وإن جنحوا
 للسلم فاجنح له » ، والمال الذى يؤخذ منهم بالصلح يصرف مصارف الجزية ،
 وقال أيضاً في موضع آخر قوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم » الآية ، قال مجاهد
 نزلت في بني قريظة ، وفيه نظر لأن السياق كله في وقعة بدر ، وقول ابن عباس
 رضى الله عنه ومجاهد والحسن وقتادة وغيرهم : إن هذه الآية منسوخة بآية السيف
 في براءة مقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، قال ابن كثير في تفسيره :

فيه نظر أيضاً ، لأن في آية برائة الامر بقتالهم إذا أمكن ذلك ، فأما إذا كان العدو كشيئاً فإنه تجوز مهادنتهم ، كما دلت عليه هذه الآية الكريمة ، وكما فعل النبي ﷺ يوم الحديبية ، فلا منافاة ولا نسخ ولا تخصيص ، اهـ . وقال الموفق : تجوز مهادنتهم على غير مال ، لأن النبي ﷺ هادنتهم يوم الحديبية على غير مال ، ويجوز ذلك على مال تأخذه منهم ، فإنها إذا جازت على غير مال فعلى مال أولى ، وأما إن صالحهم على مال بذله لهم ، فقد أطلق أحد القول بالمنع منه وهو مذهب الشافعي رحمه الله لأن فيه صغاراً للمسلمين ، وهذا محمول على غير حال الضرورة ، فأما إن دعت إليه ضرورة ، وهو أن يخاف على المسلمين الهلاك أو الأسر فيجوز لأنه يجوز للأسير فداء نفسه بالمال ، فكذا ههنا ، ولأن بذله المال إن كان فيه صغار فإنه يجوز تحمله لدفع صغار أعظم منه وهو القتل والأسر وسبي الذرية الذين يفضى سبيهم إلى كفرهم ، وقد روى عبد الرزاق في المغازي عن معمر عن الزهري قال : أرسل النبي ﷺ إلى عيينة بن حصن وهو مع أبي سفيان يعني يوم الأحزاب أرايت إن جعلت لك ثلث ثمر الانصار أترجع بمن معك من غطفان وتحذل بين الأحزاب ؟ فأرسل إليه عيينة إن جعلت لي الشطر فملت ، قال معمر : لحدثني ابن أبي نجيح أن سعد بن معاذ وسعد بن عباد قالوا يا رسول الله ، والله لقد كان يجر سمره في الجاهلية في عام السنة حول المدينة ما يطيق أن يدخلها ، فالآن حين جاء الله بالإسلام نعطيهم ذلك ، فقال النبي ﷺ فنعم إذن ، ولولا أن ذلك جائز لما بذله النبي ﷺ ، وروى أن الحارث بن عمرو الغطفاني بعث إلى النبي ﷺ فقال : إن جعلت لي شطر ثمار المدينة ولأملاتها عليك خيلاً ورطلاً ، فقال له النبي ﷺ حتى أشار السعود ، يعني سعد بن عباد وسعد بن معاذ وسعد بن زرارة ، فشاوهم النبي ﷺ فقالوا : يا رسول الله إن كان هذا أمر من السماء قدسلم لأمر الله تعالى ، وإن كان برأيك وهواك اتبعنا رأيك وهواك ، وإن لم يكن أمر من السماء ولا برأيك وهواك

فعله استنبطه (يباض (١) في الاصل) .

فوالله ما كنا نعطيهم في الجاهلية بسرة ولا ثمرة إلا شراء أو قرى ، فكيف وقد أعزنا الله بالإسلام ؟ فقال النبي ﷺ لرسوله أسمع ؟ فعرضه النبي ﷺ ليعلم ضعفهم من قوتهم ، فلولوا جوازهم عند الضعف لما عرضه عليهم ، ١٢٥ .

(١) يباض في الاصل قدر سطره ، ولم يتعرض لذلك في تقريرى الشيخين المكي والنجاني ولا أحد من الشراح الأربعة إلا ما قال الحافظ رحمه الله في الفتح : وأما قول المصنف رحمه الله : وأثم من لم يف بالمعهد ، فليس في حديث الباب ما يشعر به ، وسيأتى البحث فيه في كتاب القسامة من كتاب الديات ، اه . وأراد من البحث فيه البحث في القسامة لافي الترجمة ، ولعل المصنف أراد ذكر شيء يناسب الباب فلم يتفق له كما هو المعروف عند الشراح في مثل هذه المواضع ، والأوجه عندى في مثل هذه المواضع أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى لا يذكر الحديث عمداً تشجيعاً للأذهان ، تنبيهاً على ما ذكره في موضع آخر كما تقدم في الاصل الرابع والعشرين ، وقد تكلمت على ذلك في مبدأ كتاب العلم في « باب فضل العلم » ، فإن إثم من لم يف بالمعهد ورد في عدة روايات ، فلو اقتصر على رواية اقتصر الإثم على هذا النوع خاصة ، والمقصود التنبيه على إثمه بجهات كثيرة ، فقد ذكر في « باب إثم من قتل معاهداً » ، ما قاله النبي ﷺ « لم يرح رائحة الجنة » الحديث ، وأخرج أيضاً في « باب دعاء الإمام على من نكح عهداً » حديث القنوت ، وأخرج في « باب ذمة المسلمين » « من أخفر مسلماً فعليه » يعنى لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً ، وفي « باب إثم من عاهد ثم غدر » : « أربع خلال من كان في كتابه اقتضا خالصاً » الحديث ، وفيه إذا عاهد غدر ، وفي « باب إثم الغادر » عدة روايات بمعنى « لكل غادر لواء ينصب بغيره » ، فأشار بالترجمة إلى هذه الروايات كلها وإلى غيرها ، وهذا كله إذا كان قوله « إثم من لم يف إلخ » جزءاً للترجمة ، ولا يبعد أن يقال إنه لمجرد التأكيد والتنبيه بالوفاء بالمعهد للروايات المذكورة ١٢ .

قوله : (تنهك ذمة الله إلخ) أى يخفرون (١) بأهل الذمة ويظلمون عليهم فيمتعون عن الإطاعة والجباية .

قوله : (اهتموا رأيكم) خطاب (٢) مع الذين كانوا يحرضون على القتال ويحضون عليه ، وكان سهل هذا من أصحاب عليؑ ، وحاصل كلامه هذا أن الصلح لا يخلو عن خير ، وإن كانت آراؤكم تصوب لكم القتال فإنما كنا زمن الحديبية نرى المقاتلة ونشتهيها ، وكانت آراؤنا معشر المسلمين مجمعة على خيرية القتال ، ومع ذلك فكان الصلح خيراً لنا ، فكذلك لا ينبغي لكم أن تستصوبوا آراكم في القتال ، فإنه لا يخلو عن مفاسد ، فإن حريفكم المقابل لكم مسلم ، وكانت المصالحة خيراً مع المشركين ، فكيف إذا وقعت مع المسلمين ؟ وفيه تنبيه لهم أيضاً على أن المرء لا ينبغي له أن يستيقن من نفسه الصواب فيما أدى إليه فكره ، فكثيراً ما يكون المرء خاطئاً في رأيه ومع ذلك فإنه يحزم بكونه مصيباً ، كما كنا زمن الحديبية ، فإننا لو قدرنا أن نرد أمر النبي ﷺ في الصلح لرددنا لقوة ما كنا فيه من رأى القتال عندنا .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : تنهك - بضم أوله - أى تناول بما لا يحل من الجور والظلم ، فيمتعون من أداء الجزية ، قال الحميدى : أخرج مسلم معنى هذا الحديث من وجه آخر عن سهل عن أبيه عن أبي هريرة رفعه : دمنعت العراق درهمها وقفيظها ، وساق الحديث بلفظ الفعل الماضى ، والمراد به ما يستقبل مبالغة في الإشارة إلى تحقق وقوعه ، ولمسلم عن جابر أيضاً مرفوعاً : يوشك أهل العراق أن لا يجتبي إليهم بعير ولا درهم ، قالوا : مم ذلك ؟ قال من قبل العجم يمتنون ذلك ، وفيه علم من أعلام النبوة والتوسعة بالوفاء لأهل الذمة لما في الجزية التي تؤخذ منهم من نفع المسلمين ، وفيه التحذير من ظلمهم وأنه متى وقع ذلك نقضوا العهد فلم يجتب المسلمون منهم شيئاً فتعنيق أحوالهم ، ١٢٥ .

(٢) قال الكرماني : قوله اهتموا إلخ ، وذلك أن سهلاً كان يهتم بالتقصير في القتال ،

قوله : (ولا يدعو منهم أحداً) أى (١) إلى الإسلام .

(باب طرح جيف المشركين)

ولا يؤخذ (٢) لهم ثمن ، فإن البيع وإن كان فيه توهين للمبيع ، ولكنه لا يخلو

فقال : اتهموا رأيكم فإني لا أقصر وما كنت مقصراً وقت الحاجة ، كما في يوم الحديبية فإني رأيت نفسي يومئذ ، بحيث لو قدرت على مخالفة حكم رسول الله لقاتلت قتالا شديداً لا مزيد عليه ، لكن أتوقف اليوم عن القتال لأجل مصلحة المسلمين ، اه . وقال الحافظ رحمه الله تعالى في الفتح : وإنما قال سهل لأهل صفين ما قال لمظاهر من أصحاب علي كراهية التحكيم ، فأعلمهم بما جرى يوم الحديبية من كراهة أكثر الناس للصلح ومع ذلك فأعقب خيراً كثيراً ، وظهر أن رأى النبي ﷺ في الصلح أتم وأحمد من رأيهم ، اه . وقال العيني : قوله اتهموا رأيكم ؛ قال ذلك يوم صفين وكان مع علي رضي الله تعالى عنه ، يعنى اتهموا رأيكم في هذا القتال بعض الفريقين لأن كل فريق منهما يقاتل على رأى يراه ، فقال سهل : اتهموا رأيكم فإنما تقاتلون في الإسلام إخوانكم برأى رأيتموه ، وكانوا يتهمون سهلاً بالتقصير في القتال فقال : اتهموا رأيكم فإني لا أقصرو وما كنت مقصراً كما في يوم أبي جندل . وإنما نسب اليوم إليه ولم يقل يوم الحديبية ، لأن رده إلى المشركين كان شافئاً على المسلمين وكان ذلك أعظم عليهم من سائر ما جرى عليهم ، وكان أبو جندل جاء إلى النبي ﷺ من مكة مسلماً وهو يجر قيوده ، وكان قد عذب على الإسلام فردده النبي ﷺ وهو ينادى : أتردونني إلى المشركين وترون ما لقيت من العذاب في الله ، فقام سهل إلى ابنه بحجر فكسره ففارت نفوس المسلمين يومئذ ، اه ١٢ .

(١) هذا هو الظاهر من ظاهر اللفظ ، وقد تقدم في كتاب الصلح في باب كيف يكتب إلخ ، بلفظ ، وأن لا يخرج من أهلها بأحد إن أراد أن يتبعه ، الحديث ١٢ .

(٢) قال الحافظ رحمه الله تعالى : أشار به إلى حديث ابن عباس رضي الله عنه

عن إعزاز له أيضاً لما فيه من جملة ذا خطر ، إذ البيع لا يجرى فيما لا رغبة فيه ولا هو ذو خطر ، فنهينا عن بيع أجساد المشركين لئلا يلزم فيه إعزازها .

قوله : (قلنا جرروه تقطعت أوصاله) وذلك لأن (١) أجسادهم قد كانت تفسخت وانتفخت لطول مكثها (٢) بعد الموت ، فإذا أرادوا إلقاءها في البحر بعد الفراغ من أمر القتال صار الضخم منهم أبعد من أن يجر لتفرق أشلائه (*) وتفسخ أعضائه .

أن المشركين أرادوا أن يشتروا جسد رجل من المشركين فأبى النبي ﷺ أن يبيعهم ، أخرجه الترمذي وغيره ، وذكّر ابن إسحق في المغازي أن المشركين سألوا النبي ﷺ جسد نوفل بن عبد الله ، وكان اقتحم الخندق ، فقال النبي ﷺ : لا حاجة لنا بشمته ولا جسده ، فقال ابن هشام : بلغنا عن الزهري أنهم بذلوا فيه عشرة آلاف ، وأخذه من حديث الباب من جهة أن العادة تشهد أن أهل قتلى بدر لو فهموا أنه يقبل منهم فداء أجسادهم لبذلوا فيها ما شاء الله ، فهذا شاهد لحديث ابن عباس وإن كان إسناده غير قوى ، ١٢٥١ .

(١) وهو واضح ، وقال الحافظ في كتاب الطهارة في رواية إسرائيل : لقد رأيتهم صرعى يوم بدر ، زاد شعبة في روايته إلا أمية فإنه تقطعت أوصاله ، ٥١٠ . وما ورد في الرواية من الشك تقدم في مبدأ كتاب الجهاد في باب الدغاة على المشركين بالهزيمة والزلزلة في آخر هذا الحديث ، قال شعبة : أمية أو أبي ، والصحيح أمية ، ٥١٠ . وفي هامش البخاري عن العيني : الصحيح أمية لأن المقتول بدر أمية بإطباق أصحاب المغازي ، وفي التنقيح : الصحيح أمية ، وأما أبي فقتله النبي ﷺ يوم أحد بيده ، ١٢٥١ .

(٢) كما يدل عليه ما سيأتي في المغازي في « باب دعاء النبي ﷺ على كفار قريش ، بلفظ « لقد رأيتهم صرعى قد غيرتهم الشمس ، وكان يوماً جاراً ، قال الحافظ : أي غيرت ألوانهم إلى السواد ، أو غيرت أجسادهم بالانتفاخ ، وقد بين سبب ذلك بقوله « وكان يوماً حاراً » ، ١٢٥١ .

(باب إثم الغادر للبر والفاجر^(١))

لما كان من الأمور المنكرة مالا كراهة فيه إذا ارتكبها مؤمن^(٢) كامل في إيمانه ولا يمكن من ارتكابه الفاسق الغير الآمن على إيمانه توهم أن الغدر لعله من هذا القبيل ، فدفعه بإطلاق الرواية ، ولفظ د كل ، الدال على العموم .

قوله : (قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة إلخ) ومطابقته^(٣) بالترجمة من حيث أنه قال في خطبته يومئذ : **فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا** ، فكان التعرض بشيء منها غدرًا وهتكًا لحرمه الله تعالى .

(١) قال الحافظ : قوله **د إثم الغادر إلخ** ، أى سواء كان من بر لفاجر أو بر ، أو من فاجر لبر أو فاجر ، وبين هذه الترجمة والترجمة السابقة بثلاثة أبواب عموم وخصوص ، اهـ . قلت وأشار الحافظ بذلك إلى **د باب إثم من عاهدتم غدره ولا يبعد** عندى في الفرق بين الترجمتين الإشارة إلى اختلاف نوعية الإثم ، ولأجل ذلك ذكر لهذا المعنى عدة أبواب ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه ذكر البر واللفاجر ولما أفاده نظائر كثيرة منها قولهم : **أنبت الربيع البقل** ، ومنها **صوم يوم الشك** ، ومنها ما في الأشباه ، قال قاضيه خان : الفقاعى إذا قال عند فتح الفقاع **لله شرتى** : صلى على محمد ، قالوا : **أىكون آثمًا** ، وكذا الحارس إذا قال في الحراسة : **لاإله إلاالله** ، يعنى لأجلها للإعلام بأنه مـ تـ يـ قـ طـ ، بخلاف العالم إذا قال في المجلس : **صلوا على النبي** ، فإنه يثاب على ذلك ، وكذا القارىء إذا قال : **كبروا يثاب** ، لأن الحارس والفقاعى يأخذان بذلك أجرًا ، اهـ ١٢ .

(٣) قال الحافظ : وفي تعاقب الحديث بالترجمة غموض ، قال ابن بطال :

وجهه أن محارم الله عبوده إلى عباده فمن انتهك منها شيئاً كان غادراً وكان النبي ﷺ لما فتح مكة آمن الناس ثم أخبر أن القتال بمكة حرام فأشار إلى أنهم آمنون من أن يغدر بهم أحد فيها حصل لهم من الأمان ، وقال ابن المنير : وجهه أن النص على أن مكة اختصت بالحرمة إلا في الساعة المستتاة لا يختص بالموثمن البر فيها إذ كل بقعة كذلك ، فدل على أنها اختصت بما هو أعم من ذلك ، وقال الكرماني : يمكن أن يؤخذ من قوله : « وإذا استغفرتم فانفروا » ، إذ معناه : لا تغدروا بالآئمة ولا تخالفوهم لأن إيجاب الوفاء بالخروج مستلزم لتحريم الغدر ، أو أشار إلى أن النبي ﷺ لم يغدر باستحلال القتال بمكة ، بل كان بإحلال الله له ساعة ولولا ذلك لما جاز له ، قال الحافظ : ويحتمل أن يكون أشار بذلك إلى ما وقع من سبب الفتح الذي ذكر في الحديث وهو غدر قريش بخزاعة حلفاء النبي ﷺ فكان عاقبة نقض قريش العهد أن غزاهم المسلمون حتى فتحوا مكة واضطروا إلى طلب الأمان وصاروا بعد العز والقوة في غاية الوهن ، ولعله أشار بقوله في الترجمة بالبر إلى المسلمين وبالفاجر إلى خزاعة ، لأن أكثرهم إذ ذاك لم يكن أسلم بعد ، انتهى مختصراً ، وقال العيني : وجه مطابقته للترجمة يمكن أخذه من قوله « فانفروا » إذ معناه لا تغدروهم ، إذ إيجاب الوفاء بالخروج مستلزم لتحريم الغدر ووجه آخر هو أن النبي ﷺ لم يغدر في استحلال القتال بمكة ، لأنه كان بإحلال الله تعالى له ساعة ولولا ذلك لما جاز له ، اهـ . وسكت القسطلاني عن بيان المناسبة .

وهذا آخر الجزء الثاني [من طبعة الهند] من الحواشي التي علقها هذا الفقير إلى الله الفتي ، المبني بالدينات والتقصيرات على لامع الدراري ، وقد وقع الفراغ منه في السابع من أخرى المجادين سنة ثلاث وثمانين بعد ألف ومائتين من الهجرة النبوية على صاحبها ألف صلاة وتحية ، ويتلوه الجزء الثالث إن شاء الله تعالى ، وأوله كتاب به الخلق .

كتاب بدء الخلق^(١)

قوله : (أفأعيا إلخ) أشار بذلك إلى أن كلمة « عينا ، صارت » (٢) متعددة بالباء

(١) قال القسطلاني : قال المجد بدأ به كنغ ، وابتدأ الشيء فعله ابتداء كابتدأ وأبدأ ، اه . قال الحافظ رحمه الله : بدء الخلق بفتح أوله وبالهزمة أى ابتدأوه والمراد بالخلق المخلوق ، اه . قلت : لما كان صحيح البخارى جامعاً من أنواع كتب الحديث ، والجامع ما يكون فيه الأبواب الثمانية من أبواب الحديث كما تقدم مفصلاً في المقدمة ، ومنها التاريخ ، شرع من ههنا أبواب التاريخ ، وتنتهى إلى كتاب التفسير وليس كتاب المغازى بكتاب مستأنف عندي ، بل هو جزء لسيرته ﷺ المبدوءة من قبل ذلك ، ولكنها لما كانت أبوابها مبسطة أفردتها باسم الكتاب ولذلك ذكر بعده باب حجة الوداع وأبواب مرضه ووفاته ﷺ ، فإنها أيضاً من تسكلة أحواله ﷺ ، وتقدم شيء من ذلك في المقدمة ، في الفائدة الثالثة عشرة في مناسبة الترتيب بين الكتب والأبواب .

(٢) يؤيد كلام الشيخ قدس سره ما في الشروح من قولهم : ما أعجزنا الخلق الأول ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : أى أفألقى الخلق الأول العى علينا ، فهذا تفسير لحاصل المعنى ، اه . وقال صاحب الجلبالب سبية أو بمعنى عن ، والاستفهام إنكارى بمعنى النفي ، قال الكازرونى : معناه لم نعجز عن الإبداء فلا نعجز عن الإعادة ، لأن الظاهر أن معنى قوله « أفعيناً بالخلق الأول » لم نعجز بسبب الخلق الأول ، اه .

في الخلق الاول وكان^(١) المعنى أفاعيا علينا خلقكم حين أنشأناكم ، لكنه حذف الفاعل استغنا بدلالة الظرف عليه ، وأقام النائب مقام المتكلم رعاية لما ورد في الآية^(٢) الأخرى ، ثم لما ذكر الإنشاء ذكر معناه فقال : أنشأ ، أي خلق ، لكنه لما كان المذكور في الآية « أنشأكم » ، أورد في التفسير أيضاً خلقكم ولم يكتف بقوله خلق فقط .

قوله : (طوره أي قدره) يعني^(٣) بذلك أنه في الاصل للقدر ثم صار معناه قدراً من الزمان أو غيره .

(١) قال الحافظ : قوله « أفمينا لخلق » كأنه أراد أن معنى قوله أفمينا استفهم إنكار ، أي ما أعجزنا الخلق الاول حين أنشأناكم ، وكأنه عدل عن التكلم إلى الغيبة لمراعاة اللفظ الوارد في القرآن في قوله تعالى : « هو أعلم بكم إذا أنشأكم من الأرض » ، وقد روى الطبري عن مجاهد في قوله تعالى : « أفمينا بالخلق الاول » يقول : أفاعيا علينا إنشاءكم خلقاً جديداً فتشكروا في البعث ، وقال أهل اللغة : عيت بالامر : إذا لم أعرف وجهه ، ومنه المعنى في الكلام ، ١٢٥١ .

(٢) قال الكرماني : قوله أفمينا بالخلق الاول معناه أفاعيا علينا ، يعني ما أعجزنا الخلق الاول حين أنشأناكم وأنشأنا خلقكم ، وعدل عن التكلم إلى الغيبة التفتاً ، والظاهر أن لفظ حين^(*) أنشأناكم إشارة إلى آية أخرى مستقلة ، وأنشأ خلقكم إلى تفسيرها ، وهو قوله تعالى : « إذ أنشأكم من الأرض » ، ونقل البخاري بالمعنى حيث قال : حين أنشأكم بدل إذ أنشأكم ، أو هو محذوف في اللفظ واكتفي بالمفسر عن المفسر ، ٥١ .

(٣) به الشيخ بذلك إلى مناسبة ذكر قوله : عدا طوره ، قال المعنى : يقال فلان عدا طوره إذا جاوز قدره ، ٥١ . قال الحافظ : قوله : طوراً كذا و طوراً كذا ، يريد تفسير قوله

(*) كذا في الأصل ١٢ ز .

قوله : (فأخبرنا عن) أى (١) إجمالاً .

تعالى : « وقد خلقكم أطواراً ، والأطوار : الأحوال المختلفة ، واحدها طور بالفتح ، وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس فى معنى لأطوار كونه مرة نقطة ومرة علقه لمخ ، وأخرج الطبرى عن ابن عباس وجماعة نحوه ، وقال : المراد اختلاف أحوال الإنسان من صحة وسقم ، وقيل معناه أصنافاً فى الألوان واللغات ، اهـ . وزاد العيني : قال ابن الأثير : الأطوار : التارات والحدود ، واحدها طور ، أى مرة ملك ومرة هلك ، ومرة يؤس ومرة نعم ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : عدا طوه ، بره كيان انداز بنى سى ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قوله « حتى دخل أهل الجنة » ، هى غاية قوله « أخبرنا » ، أى أخبرنا عن مبتدأ الخلق شيئاً بعد شيء ، إلى أن انتهى الإخبار عن حال الاستقرار فى الجنة والنار ، ووضع الماضى موضع المضارع مبالغة للاحقق المستفاد من خبر الصادق وكان السياق يقتضى أن يقول حتى يدخل ، ودل ذلك على أنه أخبر فى المجلس الواحد بجميع أحوال المخلوقات منذ ابتدأت إلى أن تفتى إلى أن تبتث فشمّل ذلك الإخبار عن المبدل والمعاش والمعاد ، وفى تيسير لإيراد ذلك كله فى مجلس واحد من خوارق العادة أمر عظيم ، ويقرب ذلك مع كون معجزاته لامية فى كثرتها أنه ﷺ أعطى جوامع الكلم ، ومثل هذا من جهة أخرى ، مارواه الترمذى من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال : خرج علينا رسول الله ﷺ وفى يده كتابان ، الحديث ، ووجه الشبه بينهما أن الأول فيه تيسير القول الكثير من الزمن القليل ، وهذا فيه تيسير الجرم الواسع فى الظرف الضيق ، والحديث الباب شاهد من حديث حذيفة ميثاق فى كتاب القدر ، ومن حديث أبى زيد الأنصارى ، أخرجه أحمد ومسلم قال : صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح فصعد المنبر فخطبنا حتى حضرت الظهر ثم نزل فصلى بنا الظهر ، ثم صعد المنبر فخطبنا ، ثم صلى العصر كذلك حتى غابت الشمس فحدثنا بما كان وما هو كائن ، فأعلمنا أحفظنا وألفظ

قوله : (لما قضى الله الخلق) فيه الترجمة (١) والمقصود من هذا الباب إثبات أنه ليس شيء سواه تبارك وتعالى قديماً ، بل الكل محدث ومخلوق .

قوله : (كان فيها الحيوان) أى لعل (٢) الوجه في تسمية وجه الأرض ساهرة ذلك ، وأوردتها بصورة الشك لعدم الاستيقان وعدم حصر علاقة المجاز فيه .

أحمد ، وأخرجه من حديث أبي سعيد مختصراً أو مطولاً ، وأخرجه الترمذى من حديثه مطولاً ، وترجم له باب ما قام به النبي ﷺ مما هو كائن إلى يوم القيامة ، ثم ذكر الحافظ له شواهد أخرى ، ثم قال : أفاد حديث أبي زيد بيان المقام المذكور زماناً ومكاناً في حديث عمرو أنه كان على المنبر من أول النهار إلى أن غابت الشمس ، انتهى مختصراً .

(١) وهذا ظاهر ، وقال الحافظ : قوله : لما قضى الله الخلق : أى خلق الخلق كقوله تعالى « قضا من سبع سموات » أو المراد أو جد جه ، وقضى يطلق بمعنى حكم وأتم وفرغ وأمضى ، اهـ . قال القسطلاني وفي هذا الحديث تقدم خلق العرش على اقل المذاهب المقادير ، وهو مذهب الجمهور ، اهـ .

(٢) هكذا قال المعنى : إذ قال قوله بالساهرة ، أشار بهذا إلى ما في قوله تعالى : « فإذا هم بالساهرة » ولعله سمي بها لأن نوم الخلائق وسهرهم فيها ، هكذا فسر عكرمة : أخرجه ابن أبي حاتم ، اهـ . وكلام الشيخ مبنى على أنه حمل لفظ كان على تشديد النون وإليه يشعر كلام المعنى ، إذ فسر بلفظ لعل ، ولم أر من ضبطه من الشراح ، بل ظاهر كلامهم ، أنهم حملوه على لفظ الماضي من الكون ، وعليه بنى شيخ الإسلام شرحه ، إذ قال في ترجمته بود در روى زمين جانداران إلخ ، ثم قال القسطلاني : قوله الساهرة ، قال عكرمة : فيما أخرجه ابن أبي حاتم : وجه الأرض ، وقال مجاهد : كانوا بأسفلها فأخرجوا إلى أعلاها ، وقال ابن عباس : الأرض كلها ، وقيل المراد أرض القبية ، وعن مهمل بن سعد الساعدي : أرض بيضاء غبراء ، وقال الربيع بن أنس : فإذا هم بالساهرة ، يقول الله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير الأرض » فهي

قوله : (استدار كهيته) أى (١) صار كما كان فى الأول ، فلا يتطرق إليه تغيير وتبديل كما كانت العرب تفعله ، وإلا فالزمان كان على هيئته ، غير أن العرب لما كانت تغيره وتصرف الشهور عن أوقاتها عد ذلك تغييراً .

لا تمد من هذه الأرض وهى أرض لم تعمل عليها خطية ، ولم يهرق عليها دم ، اه .

(١) قال الكرماني : الكاف صفة مصدر محذوف أى استدار استدارة مثل حالته يوم خلق الله السموات والأرض ، والزمان اسم لقليل الوقت وكثيره ، وأراد به هنا السنة ، اه . وهكذا فى الفتح وزاد زعم يوسف بن عبد الملك فى كتابه تفضيل الأزمدة أن هذه المقالة صدرت من النبي ﷺ فى شهر مارس وهو آذار بالرومية ، وهو برهمات بالقبطية ، وفيه يستوى الليل والنهار عند حلول الشمس برج الحمل ، اه . وقال المعنى : قوله استدار يقال دار يدور ، واستدار يستدير بمعنى إذا طاف حول الشيء وإذا عاد إلى الموضع الذى ابتدأ منه ، ومعنى الحديث أن العرب كانوا يؤخرون المحرم إلى صفر ، وهو النسيء المذكور فى قوله تعالى : « إنما النسيء زيادة فى الكفر ، وذلك ليقاتلوا فيه ، ويفعلون ذلك فى كل سنة فينتقل المحرم من شهر إلى شهر حتى جعلوه فى جميع شهور السنة ، فلما كانت تلك السنة قد عاد إلى زمنه المخصوص به ، وقال بعضهم : إنما أخر النبي ﷺ الحج مع الإمكان ليوافق أهل الحساب فيحج فيه حجة الوداع ، اه . وقال القسطلاني : أراد أن الزمان فى انقسامه إلى الأعوام والأشهر عاد إلى أصل الحساب ، وذلك أن العرب كانوا إذا جاء شهر حرام وهم محاربون أحلوه وحرّموا مكانه شهراً آخر ، قيل : أول من أحدث ذلك جنادة بن عوف الكناني ، كان يقوم على جمل فى الموسم فينادى إن آلهتكم قد أحلت لكم المحرم فأحلوه ، ثم ينادى فى القابل ، إن آلهتكم قد حرمت عليكم المحلل فحرّموه ، ويفعل ذلك كل سنة بعد سنة فينتقل المحرم من شهر إلى شهر حتى جعلوه فى جميع شهور السنة ، فلما كانت تلك السنة عاد إلى زمنه المخصوص به ، فاقضى الدور أن يكون الحج فى ذى الحجة كما شرعه الله ، وقول الزمخشري : وقد وافقت حجة

قوله : (يوم خلق الله السموات إلخ) فإن كانت الرواية والأرضين بلفظ الجمع (١) فدلالته على الترجمة ظاهرة ، وإن كانت بلفظ المفرد فتحمل اللام على الجنس أو للإشارة إلى ما ورد في غير هذه الرواية من لفظ الجمع .

الوداع ذا الحجة وكانت حجة أبى بكر قبلها فى ذى القعدة ، قاله مجاهد ، وفيه نظر ، إذ كيف تصح حجة أبى بكر وقد وقعت فى ذى القعدة ، وأنى هذا وقد قال تعالى : « وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر ، الآية » ، وإنما نودى بذلك فى حجة أبى بكر ، فلم تكن فى ذى الحجة لما قال الله تعالى : « يوم الحج الأكبر » ، قاله ابن كثير ، اه . وقال السدى : قال فى المصاييح : لا دليل فى الحديث على أن وقوف أبى بكر فى ذى الحجة ، وإنما يريد يوم الحج ويوم الحر من أشهر الذين وقف فيه فيصدق ، وإن كان وقف فى ذى القعدة لأنهم كانوا يقفون فيه وينحرون ، فلا يدل قوله يوم الحج الأكبر على أنه كان فى ذى الحجة ، والصحيح أنه كان فى ذى القعدة ، اه .

(١) كما فى نسخة الحاشية ، وقال القسطلانى : ولابن عساكر والأرضين بالجمع ، اه ، قال العيني : مطابقته للترجمة تنأتى بالنعسف لأن (*) الأحاديث المذكورة فيها التصريح بسبع أرضين ، وههنا المذكور لفظ الأرض فقط ، ولكن المراد منه سبع أرضين أيضاً ، اه . وتعقب عليه القسطلانى بقوله : ولا تعسف ، فقد سبق فى هذا الحديث أن رواية ابن عساكر والأرضين بالجمع ، قال الحافظ ابن كثير : ومراد البخارى يذكر هذا الحديث ههنا تقرير معنى قوله تعالى : « الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ، أى فى العدد » ، اه . ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى رحمه الله ترجم بسبع أرضين إشارة إلى الاختلاف الوارد فى ذلك ، فقد قال الحافظ : قال الداودى : فى الآية دلالة على أن الأرضين بعضها فوق بعض مثل

(*) هكذا فى الأصل وكذا حكاه عند القسطلانى والأوجه عندى بدله لأن الترجمة بسبع

السموات ، ونقل عن بعض المتكلمين أن المثلية في العدد خاصة وأن السبع متجاوزة ، وحكى ابن التين عن بعضهم أن الأرض وحدات ، قال : وهو مردود بالقرآن والسنة ، قال الحافظ : لعله القول بالتجاوز ، وإلا فيصير صريحاً في المخالفة ، ويدل للقول الظاهر : ما رواه ابن جرير عن ابن عباس في هذه الآية : ومن الأرض مثلهم . قال في كل أرض مثل إبراهيم ونحو ما على الأرض من الخلق ، هكذا أخرجه مختصراً وإسناده صحيح ، وأخرجه الحاكم والبيهقي مطولاً ، وأوله : أى سبع أرضين في كل أرض آدم كآدمكم ونوح كنوحكم وإبراهيم كإبراهيمكم ونبي كنبيكم ، قال البيهقي : إسناده صحيح ، إلا أنه شاذ بكرة ، وروى ابن أبي حاتم من طريق مجاهد عن ابن عباس قال : لو حدثكم بتفسير هذه الآية لكفرتم ، وكفرتم تكذيبكم بها ، ومن طريق سعيد ابن جبير عن ابن عباس نحوه ، اه مختصراً . قلت : ولشيخ مشايخنا مولانا محمد قاسم الثانوي مؤسس دار العلوم د بدوبند ، رسالة مستقلة في لسان الأرد واسمها : د تحذير الناس في توضيح أثر ابن عباس ، وذكر في آخره أنه قدس سره بسط الكلام على ذلك في رسالتين له أخريين إحداهما د الآيات الينيات على وجود الانبياء في الطبقات ، والثانية د دافع الوسواس في أثر ابن عباس ، رضى الله عنه ، قلت : ما أيد الحافظ القول الظاهر بأثر ابن عباس المذكور لاحاجة إلى ذلك ، فإن روايات هذا الباب كلها صريحة في الدلالة على الظاهر ، لأن الغاصب شبرا من الأرض إذا بطوق إلى سبع أرضين ، أو يخسف إلى سبع أرضين ، فلا بد أن تكون بعضهن فوق بعض ، وكتب مولانا محمد حسن في تقريره د باب ما جاء في سبع أرضين ، بأنها مخلوقة لله تعالى ليست بقديمة ، والغرض من هذه الأبواب عد مخلوقات الله تعالى من الصغير والكبير والشريف والذليل مما نقل فيه الأحاديث الصحيحة عنه ، اه ، [فائدة] ولا يبعد عندي أيضا أن في تبويب الإمام البخارى رحمه الله بالأرضين وتخصيصها بالذكر مع تقديم ذكر السموات في الآية إشارة إلى مسألة أخرى

قوله: (حسبان الرحي) يعنى بذلك أنهما لا يتخلفان (١) عما هو مقرر لها كالرحي لا يمكن دورانها على غير ما هو معين في دوراته من القرب والبعد من القعدة .
وقوله : (قال غيره) ليس المراد أن بينهما اختلافاً ، بل المراد نقل قول كل منهما وإن كان المؤدى واحداً .

قوله : (حسان) يعنى بذلك (٢) أن تلك الكلمة كما هي مصدر فكذلك هي

خلافية أيضاً وهي الأفضلية بين السماء والأرض ، ففي الفتاوى الحديثة لابن حجر المكي : سأل نفع الله به أيما أفضل : السماء أو الأرض ؟ فأجاب بقوله : الأصح عند أئمتنا ونقلوه عن الأكثرين : السماء ، لأنه لم يعض الله فيها ومحصية إبليس لم تكن فيها أو وقعت نادراً فلم يلتفت إليها ، وقيل : الأرض ، ونقل عن الأكثرين أيضاً لأنها مستقر الأنبياء ومدفونهم ، اهـ . وفي الشرح الكبير للمالكية : الأكثر على أن السماء أفضل من الأرض ، والله أعلم بحقيقة الحال ، اهـ . وقال القاري في شرح المناسك في بحث التفضيل بين مكة والمدينة ، والخلاف فيما عدا موضع القبر المقدس ، فماضم أعضاء الشريفة ، فهو أفضل بقاع الأرض بالإجماع ، حتى من الكعبة ومن العرش على ما صرح به بعضهم ، وقد صرح التاج الفاكهي بتفضيل الأرض على السماوات لحلوله ^{عليها} بها ، وحكاه بعضهم عن الأكثرين لحلق الأنبياء منها ودفونهم فيها ، وقال النووي : الجمهور على تفضيل السماء ، اهـ مختصراً .

(١) وما أفاده الشيخ واضح ، قال الكرماني : أراد أنهما يجريان على حسب الحركة الروحية الدورية وعلى وضعها ولا يعدوانها أي لا يتجاوزانها ، اهـ . وقال الحافظ : قال مجاهد كحسبان الرحي : يعنى أنهما يجريان على حسب الحركة الروحية وقال غيره بحساب ومنازل لا يعدوانها ، اهـ . وفي تحرير مولانا محمد حسن المكي التفصيل في الجري على وضع واحد وموضع واحد ، لا يمكن أن يتغير عنه ، وإلا الحركة الشمس والقمر دولابي ، فآل هذا التفسير والتفسير الثاني واحد ، اهـ .

(٢) قال الحافظ : يعنى أن حسان جماعة الحساب كشبان جمع شهاب ، وهذا

من أوزان الجمع أيضاً فكان مشتركا .

قوله : (ما لم ينشق منها) يعنى أن ^(١) قوله تعالى : « والملك على أرجائها ، المراد به ما إذا لم تنشق السماء ، فإذا انشقت لم تبقى لها الأرجاء ثم أخذ في بيان معناه فقال على حافته كما تقول على أرجاء البر فإن معناه على أطرافه .
قوله : (وليجة كل شيء) فكان ^(٢) فصيلة بمعنى مفعولة .

قول أبي عبيدة في المجاز ، وقال الإسماعيلي من جملة من الحساب احتمل الجمع واحتمل المصدر ، اه . قال العيني : الحساب قد يكون مصدراً مثل الغفران والتقصان وغيرهما وقد يكون جمع الحساب مثل الشهبان والركبان وغيرهما ، اه .

(١) وقال العيني : قوله وهما تشققها أشار بهذا إلى قوله تعالى : « وانشقت السماء فهي يومئذ واهية » ، وفسر الوهي بالانشقاق هذا قول الفراء ، وروى الطبري عن ابن عباس رضي الله عنهما واهية متزقة ضعيفة ، وقوله « أرجائها إلخ » أشار بهذا إلى قوله تعالى : « والملك على أرجائها » وهو جمع الرجا مقصوراً ، وهو ناحية البر ، وروى عن قتادة في قوله : « والملك على أرجائها » أى على حافات السماء ، وعن سعيد بن المسيب مثله ، وعن سعيد بن جبير على حافات الدنيا ، قال الحافظ : وصوب الأول ، وعن ابن عباس : قال الملك على حافات السماء حين تنشق : ، اه . قال الرازي في تفسيره : المعنى أن السماء إذا انشقت عدلت الملائكة عن مواضع الشق إلى جوانب السماء ، فإن قيل الملائكة يموتون في الصمعة الأولى ، فالجواب من وجهين الأول : أنهم يقفون لحظة على أرجاء السماء ، ثم يموتون ، الثاني : أن المراد الذين استثناهم الله في قوله تعالى : « إلا من شاء الله » ، اه . وفي الجمل قوله : « على أرجائها » أى واقفون على أطرافها التي لم تسقط لخراب مساكنهم منها بالانشقاق والانفطار ، ووقفهم هنالك ليتظروا أمر الله لهم لينزلوا فيحيطوا بالأرض ومن عليها ، اه .

(٢) وهو كذلك ، قال صاحب الجمل : الوليجة فصيلة من الولوج ، وهو

قوله : (لواقع) ملاقح^(١) يعنى أن الرياح ليست لاقحة بل هى ملقحة فكان اللازم بمعنى المتعدى .

الدخول ، اه . قال العيني : أشار بهذا إلى لفظ وليجة المذكور فى قوله تعالى : **وَأَمْ حَسِبْتَ أَنَّ تَرَكُوا وَلِمَا يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً** ، قال المفسرون : الوليجة الحيانة ، وقيل الخديعة وقيل البطانة من غير المسلمين ، وهو أن يتخذ الرجل من المسلمين دخيلاً من المشركين ، يفشون إليهم أسرارهم ، قال ابن قتيبة : كل شيء أدخلته فى شيء ليس منه فإنه وليجة ، انتهى مختصراً . قال الحافظ : قوله **وَأَمْ حَسِبْتَ أَنَّ تَرَكُوا وَلِمَا يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً** ، هو قول أبى عبيدة : قال كل شيء أدخلته فى شيء ليس منه فهو وليجة ، والمعنى **وَلَمْ يَتَّخِذُوا أَوْلِيَاءَ لَيْسَ** (*) من المسلمين ، اه .

(١) وكتب مولانا محمد حسن المكي فى تقريره : يريد أن المراد باللواقع الملاقح دون معناه الحقيقى لأن اللاقحة لازم يقال لقحت الناقة أى حملت والملقحة متعدية يقال ألحق الفحل الناقة ، وما قيل إن اللواقع جمع ملقحة على خلاف القياس فنظت فإنها جمع لاقحة وأستاذ ، اه . قلت أشار به الإمام البخارى إلى لفظ لواقع فى قوله تعالى : **وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً** الآية فى سورة الحجر ، قال الكرماني : قوله لواقع أى ملاقح جمع الملقحة وهو من النوادر يقال ألحق الفحل الناقة والريح السحاب ورياح لواقع ، اه . وقال الحافظ : قوله لواقع ملاقح يريد أن أصل لواقع ملاقح وواحدها ملقحة وهو قول أبى عبيدة وفاقاً لابن إسحق وأنكره غيرهما قالوا لواقع جمع لاقحة ولاقح ، وقال الفراء : فإن قيل الريح ملقحة لأنها تلمح الشجر فكيف قيل لها لواقع فالجواب على وجهين أن تجعل الريح هى التى تلقح بمرورها على التراب والماء فيكون فيها اللقاح فيقال ريح لاقح كما يقال ماء ملاقح ، ويؤيده وصف ريح العذاب بأنها عقيم ، ثانيهما أن وصفها باللقح لكون اللقاح يقع فيها كما تقول ليل نائم ، وقال الطبرى : الصواب أنها لاقحة من وجه ملقحة

(باب ذكر الملائكة^(١))

وجملة الروايات الموردة فيه تدل على وجود الملك وثبوته وهو المراد .

من وجه لان لقحها حملها الماء وإلقاها عملها في السحاب، ثم أخرج من طريق قوى عن ابن مسعود قال : يرسل الله الرياح فتحمل الماء فتلقح السحاب وتمر به فتدر كما تدر اللقحة ثم تمطر ، وقال الأزهري : جعل الريح لاقحاً لأنها تقل السحاب وتهرفه ثم تمر به فتستدره والعرب تقول للريح الجنوب لاقح وحامل ، وللشمال حائل وعقيم ، اهـ . وقال العيني : قال ابن السكيت المواقح الحوامل ، وعن أبي عبيدة : الملاقح جمع ملقحة وملقح مثل ما قال البخاري ، وأنكره غيره . فقال جمع لاقحة ولاقح على النسب أي ذات لقاح ، اهـ . وقال القسطلاني : قال أبو عبيدة لواقح ملاقح واحدها ملقحة ثم حذفت منه الزوائد وأنكره غيره وقال هو بعيد جداً لأن حذف الزوائد في مثل هذا باب الشعر ، قال ولكنه لواقح جمع لاقحة ولاقح بلا خلاف ، اهـ .

(١) قال الحافظ : الملائكة جمع ملك بفتح اللام قليل مخفف من مالك وقيل مشتق من الألوكه وهي الرسالة وهذا قول سيدييه والجمهور ، وأصله لأك ، وقيل أصله الملك (*) بفتح ثم سكون وهو الأخذ بالقوة وحينئذ لا مدخل للميم فيه ، وأصل وزنه مفعول فتركت الهمزة لكثرة الاستعمال وظهرت في الجمع وزيدت الهاء إما للمبالغة وإما لتأنيث الجمع ، وجمع على القلب وإلا لقليل مالكة ، وعن أبي عبيدة الميم في الملك أصلية ووزنه فعل كاسد هو من الملك بالفتح وسكون اللام وهو الأخذ بقوة ، وعلى هذا فوزن ملائكة فعائلة ، قال جمهور أهل الكلام من المسلمين : الملائكة أجسام لطيفة أعطيت قدرة على التشكل بأشكال مختلفة ومسكنها السماوات ، وأبطل من قال إنها الكواكب أو أنها الأنفس الخيرة التي فارقت أجسادها وغير

ذلك من الأقوال التي لا يوجد في الأدلة السمعية شيء منها ، وقد جاء في صفة
 الملائكة وكثرتهم أحاديث ذكر بعضها الحافظ ثم قال : وفي هذا وما ورد من القرآن
 رد على من أنكر وجود الملائكة من الملاحدة ، وقدم المصنف ذكر الملائكة على
 الأنبياء لا لكونهم أفضل عنده بل لتقدمهم في الخلق ولسبق ذكرهم في القرآن في
 عدة آيات كقوله تعالى : « كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » وغير ذلك من
 الآيات ، وقد وقع في حديث جابر الطويل عند مسلم في صفة الحج : « ابدؤا بما
 بدأ الله تعالى به ، ولأنهم وسائط بين الله وبين الرسل في تبليغ الوحي والشرائع
 فاسب أن يقدم الكلام فيهم على الأنبياء ولا يلزم من ذلك أن يكونوا أفضل من
 الأنبياء ، وقد ذكرت مسألة تفضيل الملائكة في كتاب التوحيد عند شرح حديث
 « ذكرته في ملاخير منه » ومن أدلة كثرتهم ما يأتي في حديث الإسراء أن البيت
 المعمور يدخله كل يوم سبعون ألف ملك ثم لا يعودون ، انتهى مختصراً . قال
 القسطلاني : الملائكة جمع ملاك على الأصل كالشمال جمع شمال والتاء لتأنيث
 الجمع وتركت الهمزة في المفرد للاستتقال ، وهو مقلوب مأك من الألوكه وهي
 الرسالة لأنهم وسائط بين الله وبين الناس فهم رسل الله أو كالرسل إليهم ، واختلف
 العقلاء في حقيقتهم بعد اتفاقهم على أنهم ذوات موجودة قائمة بأنفسها ، فذهب أكثر
 المسلمين إلى أنهم أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة مستدلين بأن الرسل
 كانوا يرونهم كذلك ، وقال طائفة من الصائري هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة
 للأبدان ، وزعم الحكماء أنها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة
 إلى قسمين : قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق والتزه عن الاشتغال بغيره
 كما وصفهم في محكم التنزيل فقال « يسبحون الليل والنهار لا يفترون » وهم العليون
 والملائكة المقربون ، وقسم يذبر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء
 وجرى به القلم لا يعضون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المبررات أمرا فاتهم
 سماوية ومنهم أرضية ، فهم بالنسبة إلى ما هيأهم الله له أقسام ، فمنهم حلة العرش

قوله : (يدخل الجنة من أمته إلخ) ، وقد علم ذلك بالتوراة لكنه تذكر القصة حين رآه ﷺ (١) فاغبط عليه .

قوله : وأما الظاهران (فالفرات والنيل) غير أنهما لما جرىا في الدنيا أخذاً (٢) آثاراً أشياء الدنيا وخصائصها ولم يبقا على ما كانا عليه في ذاك العالم ، وكونهما

ومنهم كروبيون الذين هم حول العرش وهم أشرف الملائكة مع حملة العرش وهم الملائكة المقربون منهم جبريل وميكائيل وإسرافيل إلى آخر ما بسط من أنواعهم (١) وهذا ظاهر ، وأيضاً فليس الخبر كالمعاني ، ففي المشكاة برواية أحمد عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : ليس الخبر كالمعاني ، إن الله تعالى أخبر موسى بما صنع قومه في العجل فلم يلق الألواح فلما عين ما صنعوا ألقى الألواح فانكسرت ، اهـ . قال الحافظ : قال العلماء : لم يكن بكاء موسى حسداً ، معاذ الله ، فإن الحسد في ذلك العالم مزروع عن آحاد المؤمنين فكيف بمن اصطفاه الله ، بل كان أسفاً على ما فاتته من الأجر الذي يترتب عليه رفع الدرجة بسبب ما وقع من أمته من كثرة المخالفة المقتضية لتقصيص أجورهم المستلزم لتقصيص أجره ، لكل نبى مثل أجر كل من اتبعه ، ولهذا كان من اتبعه من أمته في العدد دون من اتبع نبينا ﷺ مع طول مدتهم بالنسبة لهذه الأمة ، وأما قوله « غلام » فليس على سبيل النقص بل على سبيل التنويه لقدرة الله وعظيم كرمه إذا أعطى لمن كان في ذلك السن ما لم يعطه أحداً قبله من هو أسن منه ، وقد وقع من موسى من العناية بهذه الأمة من أمر الصلاة ما لم يقع لغيره ، ووقعت الإشارة لذلك في حديث أبي هريرة عند الطبري والبخاري ، قال عليه السلام : « كان موسى أشدهم على حين مررت به ، وخيرهم إلى حين رجعت إليه » وفي حديث أبي سعيد « فأقبلت راجعاً فررت بموسى ونعم الصاحب كان لكم فسألني كم فرض عليك ربك ، الحديث ، وقال ابن أبي جررة إن الله جعل الرحمة في قلوب الأنبياء أكثر مما جعل في قلوب غيرهم فلذلك بكى رحمة لأمته إلى آخر ما بسط من الكلام على ذلك .

(٢) وهو كذلك ، فقد ورد من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعاً :

من ثمة : لا يقتضى أن لا يكون (١) لهما منيع ومخرج فيما يبدو لنا لأن استمدادهما من ثمة باطنى لا يدرك إلا باعتبار تلك .

وإن الحجر والمقام ياقوتان من ياقوت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لأضاء ما بين المشرق والمغرب ، أخرجه أحمد والترمذى وصححه ابن حبان ، وورد من حديث ابن عباس : « نزل الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بياضاً من اللبن فسودته خطايا بنى آدم » أخرجه الترمذى وصححه ، وكذا فى الفتح وبسط الكلام على سنديهما ، وقد ورد فى رواية الصحيحين عن أنى هريرة مرفوعاً : « ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة » الحديث ، واختلفوا فى تفسيرها ، منها ما قاله القارى : قال مالك الحديث باق على ظاهره والروضة قطعة نقلت من الجنة وستعود إليها وليست كسائر الأرض تفنى وتذهب ، قال ابن حجر : وهذا عليه الأكثر وهى من الجنة الآن حقيقة وإن لم تنزع نحو الجرع لاتصافها بصفة دار الدنيا إلى آخر ما بسطه ، وفيه قال ابن حزم : ظن بعض الأغبياء أن تلك الروضة قطعة من الجنة وأن الأنهار سيحان وجيحان والفرات والنيل مهبطة من الجنة ، وهذا باطل لأن الله تعالى يقول فى الجنة : « إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى » وليست هذه صفة الأنهار ولا الروضة ، فصح أن قوله من الجنة إنما هو لفضلها ، وأن تلك الأنهار لطيبها وبركتها أضيفت إلى الجنة ، وقد جاء أن خلق الذكر من رياض الجنة ، وتعقبه ابن حجر بأن تلك القطعة لما نزلت إلى الأرض أعطيت أحكامها إلى آخر ما بسطه .

(١) قال الحافظ : قوله « فى أصلها » أى فى أصل سدرة المنتهى أربعة أنهار ولملم يخرج من أصلها ، ووقع فى صحيح مسلم من حديث أبى هريرة « أربعة أنهار من الجنة النيل والفرات : وسيحان وجيحان » فيحتمل أن تكون سدرة المنتهى مفروسة فى الجنة والأنهار تخرج من تحتها فيصح أنها من الجنة ، وقوله « أما الباطن فى الجنة » قال ابن أبى جمرة : فيه أن الباطن أجل من الظاهر ، لأن الباطن

جمل في دار البقاء والظاهر جعل في دار الفناء ، ومن ثم كان الاعتماد على ما في الباطن كما قال عليه السلام : « إن الله لا ينظر إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم » ، وقوله : « أما الظاهران فالنيل والفرات » ، ووقع في رواية شريك الآتية في التوحيد أنه رأى في سماء الدنيا نهريْن يطردان فقال له جبرئيل هما النيل والفرات عنصرهما ، والجمع أنه رأى هذين النهريْن عند سدرة المنتهى مع نهري الجنة ، ورآهما في سماء الدنيا دون نهري الجنة وأراد بالعنصر عنصر امتيازهما بسماء الدنيا كذا قال ابن دحية ، ووقع في حديث شريك أيضاً : « ومضى به في السماء فإذا هو بنهر آخر عليه قصر من لؤلؤ وزبرجد فضرب بيده فإذا هو مسك أذفر » ، فقال : « ما هذا يا جبرئيل ؟ » قال هذا الكوثر الذي خبا لك ربك ، وفي حديث أبي سعيد : « فإذا فيها عين تجري يقال لها السلسيل ، فينشق منها نهران أحدهما الكوثر والآخر يقال له نهر الرحمة . قال الحافظ : فيمكن أن يفسرهما النهران الباطنان المذكوران في حديث الباب ، وكذا روى عن مقاتل قال : « الباطنان السلسيل والكوثر » ، وأما الحديث الذي أخرجه مسلم بلفظ : « سيحان وجيحان والنيل والفرات من أنهار الجنة » ، فلا يغير هذا لأن المراد به أن في الأرض أربعة أنهار أصلها من الجنة ، وحيث لم يثبت لسيحون وجيحون أنهما ينبعان من أصل سدرة المنتهى فيمتاز النيل والفرات عليهما بذلك ، أما الباطنان المذكوران في حديث الباب فهما غير سيحون وجيحون ، قال النووي في هذا الحديث : « إن أصل النيل والفرات من الجنة وأنهما يخرجان من أصل سدرة المنتهى ثم يصيران حيث شاء الله ثم يزلان إلى الأرض ثم يسيران فيهما ثم يخرجان منها ، وهذا لا ينمى العقل وقد شهد به ظاهر الخبر فليعتمد ، وأما قول عياض إن الحديث يدل على أن أصل سدرة المنتهى في الأرض لكونه قال : « إن النيل والفرات يخرجان من أصلها وهما بالمشاهدة يخرجان من الأرض » ، فيلزم منه أن يكون أصل السدرة في الأرض وهو متعقب ، فإن المراد بكونهما يخرجان من أصلها غير خروجهما بالنبع من الأرض ، والحاصل أن أصلها في الجنة ، وهما يخرجان أولاً من أصلها ثم

قوله : (سلت) لعله من التسليم ^(١) بمعنى القبول والاقبياد للأمر .

قوله : (فى البيت المعمور) يعنى أنه روى ^(٢) عنه قصة البيت المعمور فقط .

يسيران إلى أن يستقرا فى الأرض ثم ينبعان ، واستدل به على فضيلة ماء النيل والفرات ، وكذا سيجان وجيجان ، قال القرطبي : لعل ترك ذكرهما فى حديث الإصرأ لكونهما ليسا أصلا برأسهما ، وإنما يحتمل أن يتفرعا عن النيل والفرات ، وقيل إنما أطلق على هذه الأنهار أنها من الجنة تشبيهاً لها بأنهار الجنة لمسا فيها من شدة العذوبة والحسن والبركة ، والاول أولى ، اهـ . وزاد العيني عن ابن عباس رضى عنهما أن جميع المياه من تحت صخرة بيت المقدس ومن هناك يتفرق فى الدنيا : اهـ . وذكر شيخ الإسلام فى شرحه : أن الظاهر أن المراد منهما فرات كوفة ونيل مصر ، وذكر السيوطى فى جمع الجوامع : فى بيانها أحاديث تتضمن عجائب وغرائب التى تتجبر فيها العقول ، انتهى معرباً .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله « سلت » أى تسليم كرروم وقبول كردم بنج نماز رابس مراحىامى آيد باز منى توانم رفت ، اهـ . وبذلك جزم الشراح ، قال العيني : قوله « فقال سلت » أى فقال الذى ^{هو} موسى عليه السلام سلت بتشديد اللام يعنى سلت له ما جعله من خمس صلوات ، فلم يبق لى مراجعة لآنى استحيت من ربى ، كما مضى فى حديث أبى ذر فى أول كتاب الصلاة من قوله « ارجع إلى ربك قلت استحيت من ربى » يعنى من تعدد المراجعة ، اهـ . قلت : ومبأى فى حديث المعراج فى السيرة النبوية قريباً ، قال : « سألت ربى حتى استحيت ولكن أرضى وأسلم » وقال القسطلانى : أى سلت فلم أراجعه تعالى لآنى استحيت منه جل وعلا ، وزاد فى غير رواية أبى ذر هنا بخير ، اهـ . ولا يذهب عليك أن المعروف فى الروايات عدم المراجعة فى الخامسة ، وما مبأى فى كتاب التوحيد فى حديث شريك من ذكر المراجعة فى هذه المرة أيضاً وهم منه ، وفيه أوهام عديدة أشدها قوله فى آخر الحديث : فاستيقظ وهو فى المسجد .

(٢) قال الحافظ : قوله « وقال همام إلخ » يريد أن هماماً فصل فى سياقه قصة البيت

(باب إذا قال أحدكم)

زيادة الباب (١) مهنا من تصرف النساخ ، فإن الأحاديث الموردة بعد ذلك من الباب الأول من غير تفاوت .

المعمور من قصة الإسراء فروى أصل الحديث عن قتادة عن أنس ، وقصة البيت عن قتادة عن الحسن ، وأما سعيد وهو ابن أبي عروبة وهشام وهو الدستوائي فأدرجا قصة البيت المعمور في حديث أنس ، والصواب رواية همام وهي موصولة مهنا عن هدية عنه ، وهم من زعم أنها معلقة ، فقد روى الحسن بن سفيان في مسنده : الحديث بطوله عن هدية ناقص الحديث إلى قوله : « فرفع لي البيت المعمور » قال قتادة : لحدثنا الحسن عن أبي هريرة أنه رأى البيت المعمور يدخله كل يوم سبعون ألف ملك ولا يعودون فيه ، وأخرجه الإسماعيلي عن الحسن بن سفيان وأبي يعلى والبخاري وغير واحد كلهم عن هدية مفصلا ، وعرف بذلك مراد البخاري بقوله « في البيت المعمور » وأخرج الطبري من حديث سعيد بن أبي عروبة عن قتادة قال : « ذكر لنا أن رسول الله ﷺ قال : « البيت المعمور مسجد في السماء يحضه الكعبة لو خر لخر عليها ، يدخله سبعون ألف ملك كل يوم ، إذا خرجوا منه لم يعودوا » وهذا وما قبله يشعر بأن قتادة كان تارة يدرج قصة البيت المعمور في حديث أنس ، وتارة يفصلها ، وحين يفصلها تارة يذكر سندها وتارة يهمله ، اهـ .

(١) أشكل زيادة لفظ الباب مهنا قديما وحديثا ، واخترع شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوي نور الله مرقده لهذا الباب أصلا برأيه إذ قال في الأصول إن لفظ الباب قد يكتب مكان قول المحدثين بهذا الإسناد كما يكتبون ح كما تقدم البسط في ذلك في الأصل السابع من أصول التراجع في المقدمة وتقدم فيه كلام الحافظ ، وما اختاره هذا العبد الضعيف وهو أن هذا الباب ليس بثبت ، بل هو مثبت للترجمة السابقة ، ثم رأيت السندی مال إلى ذلك إذ قال : لعل مراده أن من جملة الأدلة على وجود الملائكة هذا الباب ، أي ما ذكر فيه وما يتعلق به من الأحاديث

(نمرقة (١)).

فلم يأت بالباب لذكر أحاديثه والله تعالى أعلم . نعم ذكر بعض أحاديثه ليستدل به على وجود الملائكة فيما بعد أيضاً في جملة سائر الأحاديث لهذا المطلوب ، اه . وقال العيني : قالوا ليس لذكر هذا الباب ههنا وجه ، لأن جميع أحاديث هذا الباب في ذكر الملائكة وهو متصل بالباب السابق ولذا لا يوجد في كثير من النسخ ، وكذا لم يقع في رواية أبي ذر ذكر هذا الباب ، اه . وقال الكرماني : هذا الباب لم يوجد في بعض النسخ وهو أولى ، إذ لا تعلق للأحاديث التي فيه بهذه الترجمة ، اه . وقال القسطلاني : سقط لفظ باب لأن ذر وهو أولى ، لأنه يلزم من إثباته وجود ترجمة بغير حديث ، وكون الأحاديث التالية لا تعلق لها به فالظاهر أنه بالسند السابق عن أبي اليمان عن شبيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة ومن جملة ترجمة الملائكة ، وقد ساق الإسماعيلي حديث « يتعاقبون إلخ » ثم قال : وبهذا الإسناد إذا قال أحدكم آمين ، فلو قال البخاري وبهذا الإسناد أو به لزال الإشكال ، اه . وقال صاحب الفيض : هذا الباب غريب في سلسلة ذكر الملائكة إلا أنه أدخله في إضعاف ذكرهم لفائدة ، وهي أنهم موكلون على قول آمين أيضاً ، اه .

(١) لم يتعرض والدي المرحوم لهذا القول ، وتعرض له مولانا محمد حسن المكي فقال : قوله « نمرقة » أى وسادة كبيرة ، وما مر في صفحة ٣٣٧ (*) من قول عائشة « فالتخذت منه نمرقتين » فالمراد بهما الوسادة الصغيرة التي توطأ بالارجل وتقلب من موضع إلى موضع ، فإن التماثيل فيها جائزة ، وأيضاً التماثيل التي في تلك النمرقتين قد صارت منكسرة منقطعة بالفتك ، بخلاف هذه النمرقة الكبيرة فإنها فيما سأله ، اه . قلت : أشار بقوله مامر ما تقدم في أواخر أبواب المظالم في « باب هل تكسر الدنان » وسأقي في كتاب اللباس في « باب ما وطئ من التصاوير » حديث عائشة « فحطناه وسادة » وفي هامشه : وفيه دليل لمن قال إن امتناع الملائكة مخصوص بغير المهابة ، ويؤيده ما مر في كتاب المظالم : فالتخذت

قوله : (فلم أستفق من) شدة (١) ما أنا فيه من الهم والحزن .

قوله : (رأى رفرفاً أخضر) والرفرف (٢) اللباس ، وكان لابسه جبرئيل عليه السلام فكان رؤيته رؤيته وسده الالف سدّه إياه .

منه تمرقتين فكانتا في البيت يجاس عليهما كما رجحه ابن الهمام ، وقال : وزاد أحد في مسنده : ولقد رأيته متكئاً على إحداهما ، وفيها صورة وبسط في الحاشية الكلام عليها ، وفيها عن موطأ محمد : وبهذا نأخذ ما كان فيه من تصاوير من بساط يبسط أو فراش يفترش أو وسادة فلا بأس بذلك ، وإنما يكره من ذلك في الستر وما ينصب نصباً ، وهو قول أبي حنيفة والعامّة من فقهاءنا ، انتهى مختصراً .

(١) قال العيني : قوله : على وجهي ، متعلق بقوله انطلقت أي على الجهة المواجهة لي ، اه . وقال القسطلاني : وقال الطيبي أي انطلقت حيران هائماً لا أدري أين أتوجه من شدة ذلك (فلم أستفق) عما أنا فيه من الغم ، اه . قال الحافظ : ذكر موسى بن عقبة في المغازي عن ابن شهاب أنه عليه السلام لما مات أبو طالب توجه إلى الطائف رجاء أن يؤده فعمد إلى ثلاثة نفر من ثقيف وهم سادة وهم إخوة عبدالمطلب وحبيب ومسعود بنو عمرو ففرض عليهم نفسه وشكا إليهم ما انتهك منه قومه فردوا عليه أقبح رد ، وكذا ذكره ابن إسحق بغير إسناد مطولاً ، وذكر ابن سعد أن ذلك كان في شوال سنة عشر من المبعث ، وأنه كان بعد مريت أبي طالب وخديجة ، اه . وحكى العيني عن ابن سعد : كانت إقامة النبي عليه السلام في الطائف عشرة أيام ، اه . قال السدي : بعد الكلام الطويل على إعراب يوم العقبة هو مشكل جداً ، لأن يوم العقبة في منى وعمرته عليه السلام كان بالطائف ، والأقرب أن يقال إذ عرضت بدل من يوم العقبة بتقدير قرب يوم العقبة أو أنه بسطة التقرب اعتبر الوقت واحداً ويحتمل على بعد أن يكون المراد بالعقبة عقبة بالطائف ، انتهى ملخصاً .

(٢) قال الكرماني : الرفوف هو ثياب خضر ، ويحتمل أن يراد بالرفرف أجنحة الملائكة جبرئيل يبسطها كما تبسط الثياب ، اه . وقال الحافظ : قال

الكرمانى تبعاً للخطابى : يحتمل أن يكون جبريل بسط أجنحته كما يبسط الثوب وهذا لا يخفى بعده ، اه . وقال القسطلانى : قوله « رفرفاً » أى بساطاً ، وعند النسائى والحاكم من حديث ابن مسعود : « أبصر نبي الله ﷺ جبريل عليه السلام على رفرف قد ملأ ما بين السماء والارض » اه . وقد أخرج البخارى فى التفسير عن ابن مسعود : « لقد رأى من آيات ربه الكبرى » قال رأى رفرفاً أخضر قد سد الاق ، قال الحافظ : هذا ظاهره يغير التفسير السابق أنه رأى جبريل ، ولكن يوضح المراد ما أخرجه النسائى والحاكم فذكر الحديث المذكور ثم قال : فيجتمع بين الحديثين أن المرصوف جبريل والصفة التى كان عليها ، وقد وقع عند الإسماعيلى والنسائى عن عبد الله أنه رأى جبريل له ستائة جناح قد سد الاق ، والمراد أن الذى سد الاق الرفرف الذى فيه جبريل فنسب جبريل إلى سد الاق مجازاً ، وفي رواية أحمد الترمذى وصححها من طريق عبد الرحمن بن يزيد عن ابن مسعود : « رأى جبريل فى حلة من رفرف قد ملأ ما بين السماء والارض » وبهذه الرواية يعرف المراد بالرفرف وأنه حلة ، ويؤيده قوله تعالى : « متكئين على رفرف » وأصل الرفرف ما كان من الديباج رقيقاً حسن الصنعة ثم اشتهر استعماله فى الستر ، وكل ما فضل من شئ فغطف وثنى فهو رفرف ، ويقال رفرف الطائر بجناحيه إذا بسطهما ، وقال بعض الشراح : يحتمل أن يكون جبريل بسط أجنحته فصارت تشبه الرفرف ، كذا قال ، والرواية التى أوردتها توضح المراد ، اه .

ثم لا يذهب عليك أنهم اختلفوا هنا فى مسألة شهيرة وهى اختلافهم فى رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه تعالى عز اسمه ، بسط الكلام عليها الحافظ فى الفتح فى تفسير سورة النجم وأكثر فى ذكر الروايات الواردة فيها ، وقال : قد اختلف السلف فى رؤية النبي ﷺ ربه فذهب عائشة وابن مسعود إلى إنكارها واختلف عن أبى ذر وذهب جماعة إلى إثباتها ، وحكى عبد الرزاق عن الحسن أنه حلف أن محمداً رأى ربه ، وأخرج ابن خزيمة عن عمرو بن الزبير إثباتها ، وكان يشتد عليه

إذا ذكره إنكار عائشة ، وبه قال سائر أصحاب ابن عباس وجزم به كعب الأحبار
والزهري وآخرون وهو قول الأشعري وغالب أتباعه ، ثم اختلفوا هل رآه بعينه
أو بقلبه ، وعن أحمد كالقولين وجاءت عن ابن عباس أخبار مطلقة وأخرى مقيدة
فيجب حل مطلقها على مقيدها فن ذلك ما أخرجه النسائي بإسناد صحيح وصححه
الحاكم أيضاً عن ابن عباس ، قال : « أتعجبون أن تكون الحلة لإبراهيم عليه السلام
والكلام لموسى عليه السلام والرؤية لمحمد ﷺ ، وأخرج مسلم عن ابن عباس في قوله
تعالى : « ما كذب الفؤاد ما رأى » ولقد رآه نزلة أخرى ، قال : رأى ربه بفؤاده
مرتين ، وأصرح من ذلك ما أخرجه ابن مردويه عن ابن عباس : لم يره رسول الله
ﷺ بعينه إنما رآه بقلبه ، وعلى هذا فيمكن الجمع بين إثبات ابن عباس ونفي عائشة
بأن يحمل نفيها على رؤية البصر ، والمراد برؤية الفؤاد رؤية القلب لا مجرد حصول
العلم ، لأنه ﷺ كان عالماً بالله على الدوام ، بل مراد من أثبت له أنه رآه بقلبه
أن الرؤية التي حصلت له خلقت في قلبه كما يخلق الرؤية بالعين غيره ، والرؤية لا يشترط
لها شيء مخصوص عقلاً ولو جرت العادة بخلقها في العين ، ورجح القرطبي في المفهم
قول الوقف في هذه المسألة وعزاه لجماعة من المحققين ، وقواه بأنه ليس في الباب
دليل قاطع ، وغاية ما استدلل به للطائفتين ظواهر متعارضة قابلة للتأويل وليست
المسألة من العمليات فيكتفي فيها بالأدلة الظنية وإنما هي من المعتقدات فلا يكتفي فيها
إلا بالدليل القطعي ، وجنح ابن خزيمة في كتاب التوحيد إلى ترجيح الإثبات وأطلب
في الاستدلال ، اه ملخصاً . وذكر الشيخ قدس سره المسألة في الكوكب في موضعين
في سورة الأنعام وفي سورة النجم وقال : لا يبعد الجمع بين المذهبين بأن رؤيته وقعت
بقوة قلبه الشريف وقد حلت في بصره ، إذاً فن قال : برؤيته بقلبه صدق كن قال
برؤيته بياصرته ، وقال في موضع آخر : فن أثبت أثبت بزيادة في الباصرة والثاني
نفي يادراك هذا الإبصار حال كونها على هيئتها ، وإرجاع كلمات أصحاب الفرقتين
إلى ما قلنا سهل ، اه .

قوله : (هذا الذي رزقنا ، إنما فسرناه بقوله أوتينا لكونه أوضح منه ، ولأن [بياض^(١) في الأصل] .

قوله : (والمنضود الموز) يعني^(٢) بذلك تفسير الطلاح لا المنضود فمراده بذلك أن المنضود صفة للموز المعبر عنه بالطلح .

(١) بياض في الأصل قريباً من سطر ونصف ، وفي تهرير مولانا محمد حسن المكي قوله : « ثم أتوا بآخر ، قيد بهذا القرينة العقلية لأن القيل لا يكون إلا إذا وجد له ثابن فالمؤق به الأول ثبتي ، اهـ . وقال الحافظ رحمه الله تعالى : روى ابن أبي حاتم من طريق يحيى ابن أبي كثير قال : يطوف الولدان على أهل الجنة بالفواكه فيأكلونها ثم يؤتون بثلاثها فيقول أهل الجنة : هذا الذي آتيتونا به آنفاً ، فيقولون لهم : كلوا فإن اللون واحد والطعم مختلف ، وقيل : المراد بالقبيلة ههنا ما كان في الدنيا ، وروى ابن أبي حاتم أيضاً ، والطبري قال : أتوا بالثمرة في الجنة فلما نظروا إليها قالوا هذا الذي رزقنا من قبل في الدنيا ، ورجع هذا الطبري من جهة ما دلت عليه الآية من عموم قولهم « ذلك في كل ما رزقوه » ، قال : فيدخل في ذلك أول رزق رزقوه فيتمين أن لا يكون قبله إلا ما كان في الدنيا ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجمه بقوله : ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة ، قال الحافظ : أي موجودة الآن ، وأشار بذلك إلى الرد على من زعم من المعتزلة أنها لا توجد إلا يوم القيامة ، وقد ذكر المصنف في الباب أحاديث كثيرة دالة على ما ترجم به ، وأصرح بما ذكره في ذلك ما أخرجه أحمد وأبو داود بإسناد قوى عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال « لما خلق الله الجنة قال لجبريل : اذهب فانظر إليها ، الحديث ، اهـ . وهكذا قال العيني : فيه رد على المعتزلة حيث قالوا إنها لا توجد إلا يوم القيامة ، وكذلك قالوا في النار إنها تخلق يوم القيامة ، اهـ . قلت : ولذا قال في باب صفة النار إنها مخلوقة كما سيأتي .

(٢) وعلى هذا فلا يرد ما أوردوا على البخاري ، قال العيني : قوله « المنضود الموز إلخ » ، أشار به إلى ما في قوله تعالى « في سدر مخضود وطلح منضود » ، الآية

قوله : (لنأذيل سعد بن معاذ) دفع (١) بذلك ما كانوا يتوهمون في شأنه لحكمه في حلفاءه وهم اليهود بالقتل والسبي فأخبر أنه في اللجنة .

قوله : (ولكل امرئ منهم زوجتان) يصح (٢) لإرجاع الضمير إلى الفريقين جميعاً وإلى الثانية منهما .

وفسر قوله « وطلح المنضود » بأنه الموز ، وقال عياض : وقع ههنا تخطيط والصواب « الطلح » الموز . والمنضود الموقر حلاً الذي تضد بعضه على بعض من كثرة حمله ، واستصوب بعضهم ما قاله البخاري وفي ضمنه رد على عياض والصواب ما قاله عياض ، لأن المنضود ليس اسم الموز وإنما هو صفة الطلح إلى آخر ما بسطه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه وما أشار إليه من حكمه في حلفائه هو ما سيأتي في « باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب » ومخرجه إلى بني قريظة ، عن أبي سعيد الخدري يقول : نزل أهل قريظة على حكم سعد فأرسل النبي ﷺ إلى سعد فأتى فقال : هؤلاء نزلوا على حكمك ، فقال تقتل مقاتلتهم وتسبي ذراريهم ، قال : قضيت بحكم الله ، وربما قال بحكم الملك ، والأوجه عند هذا الفقير إلى رحمته تعالى في وجه تخصيص سعد ما في المشكاة برواية أحمد عن جابر رضى الله عنه قال : « خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى سعد بن معاذ حين توفي ، فلما صلى عليه رسول الله ﷺ ووضع في قبره وسوى عليه ، مبع رسول الله ﷺ فسبحنا طويلاً ثم كبر فكبرنا ، فقيل يا رسول الله : لم سبحت ثم كبرت ؟ قال : لقد تضايق على هذا العبد الصالح قبره حتى فرجه الله عنه ، وبرواية النسائي عن ابن عمر قال : « قال رسول الله ﷺ هذا الذي تحرك له العرش وفتحت له أبواب السماء وشهده سبعون ألفاً من الملائكة لقد ضم ضمة ثم فرج عنه ، » .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل وعلى الاحتمال الثاني يكون للفريق الأول أكثر من ثنتين ، وقال الحافظ قوله « زوجتان » أى من نساء الدنيا ، فقد روى أحمد من وجه آخر عن أبي هريرة مرفوعاً في صفة أدنى أهل الجنة منزلة : « وإن له

من الحور العين لاثنتين وسبعين زوجة سوى أزواجه من الدنيا ، وفي سنده شهر ابن حوشب ، وفيه مقال ، ولأبي يعلى في حديث الصور الطويل من وجه آخر عن أبي هريرة في حديث مرفوع : « فدخل الرجل على ثنتين وسبعين زوجة بما يشئ » .
 انه وزوجتين من ولد آدم ، ثم ذكر الروايات العديدة المختلفة في تعداد النساء من الحور العين ، ثم قال : قال ابن القيم : ليس في الأحاديث الصحيحة زيادة على زوجتين سوى ما في حديث أبي موسى : « إن في الجنة للؤمن الحيمة من لؤلؤة له فيها أهلون يطوف عليهم » قال الحافظ : وفي حديث أبي سعيد عند مسلم في صفة أدنى أهل الجنة « ثم يدخل عليه زوجته » ، والذي يظهر أن المراد أن أقل مالكل واحد منهم زوجتان ، وقد أجاب بعضهم باحتمال أن تكون التثنية تنظيراً لقوله جنتان وعينان ونحو ذلك ، أو المراد تثنية التكثير والتعظيم نحو ليك وسعديك ولا يخفى ما فيه ، واستدل أبو هريرة بهذا الحديث على أن النساء في الجنة أكثر من الرجال كما أخرجه مسلم من طريق ابن سيرين عنه وهو واضح ، لكن يعارضه قوله عليه السلام في حديث الكسوف : « رأيتكن أكثر أهل النار » ، ويجاب بأنه لا يلزم من أكثريتهن في النار نفي أكثريتهن في الجنة ، لكن يشكل على ذلك قوله عليه السلام في الحديث الآخر : « اطلعت في الجنة فرأيت أقل ساكنها النساء » ، ويحتمل أن يكون الراوى روى بالمعنى الذى فهمه من أن كونهن أكثر ساكني النار يلزم منه أن يكن أقل ساكني الجنة ، وليس ذلك بلازم لما قدمته ، ويحتمل أن يكون ذلك في أول الامر قبل خروج العصاة من النار بالشفاعة ، اهـ . وذكر صاحب الفيض في حديث عمران بن حصين المذكور قريباً : قوله « رأيت أكثر أهلها النساء » ، وهذه مشاهدة النبي عليه السلام في هذا الوقت فلعلهن كن إذ ذاك أكثرها وليس فيه بيان حكم جميع النساء ولا مشاهدة جميع الأزمان ، فلا إشكال فيما ورد في الحديث « إن لكل رجل من أهل الجنة زوجتين » فكيف يمكن كونهن أكثر أهل النار ، على أن الزوجتين الموعودتين من الحور العين كما هو عند البخارى ،

(باب صفة أبواب الجنة)

يعنى فى حديث الباب وليس فيه أن هاتين من نبات آدم ، إلا أن ثبت فى طريق من الطرق فليظنر ، اهـ . قلت : وقد جزم الحافظ بكونهما من نساء الدنيا كما تقدم .
(١) لم يتعرض الشيخ بهذا القول وزدته تنبيهاً على الاختلاف الواقع فى أبواب الجنة فاعلم .

أولاً : أن الإمام البخارى ترجم بقوله باب صفة أبواب الجنة ، قال الحافظ : هكذا ترجم بالصفة ، ولعله أراد بالصفة العدد أو التسمية ، فإنه أورد فيه حديث سهل مرفوعاً فى الجنة ثمانية أبواب ، وقال فيه : قال النبى صلى الله عليه وسلم : من أنفق زوجين فى سبيل الله ، وأشار بهذا إلى حديث أسنده فى الصيام وفى الجهاد من حديث أبى هريرة وفيه : من كان من أهل الجهاد دعى من باب الجهاد ، ومن كان من أهل الصلاة دعى من باب الصلاة ، ومن كان من أهل الصيام دعى من باب الريان ، ومن كان من أهل الصدقة دعى من باب الصدقة ، الحديث ، وقوله فيه عبادة ، كأنه يشير إلى ما وصله فى ذكر عيسى من أحاديث الانبياء عن عبادة ابن الصامت عن النبى ﷺ : من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلته ألقاها إلى مريم وروح منه ، والجنة حق وال نارحق ، أدخله الله الجنة على ما كان من العمل ، زاد فى رواية أخرى : من أبواب الجنة الثمانية أيها شاء . انتهى باختصار وزيادة . تعقب العيني على قول الحافظ : لعله أراد بالصفة العدد أو التسمية فقال : هذا تخمين لا وجه له ، أما ذكر الصفة وإرادة العدد ففيه ما فيه ، والذي يظهر لى أن ذكره الصفة لإشارة إلى قوله الريان ، لأنه صفة للباب ، انتهى مختصراً .

وثانياً : أن الإمام البخارى أورد فى الباب حديث سهل فى الجنة ثمانية أبواب ، الحديث ، قال الحافظ : قد وردت هذه المدة لأبواب الجنة فى عدة أحاديث : منها حديث باب ، ومنها حديث أبى هريرة المعلق فى الباب ، ومنها حديث عبادة المعلق

فيه أيضاً ، وعن عمر رضى الله عنه عند أحمد وأصحاب السنن ، وعن عتبة بن عبد
عند الترمذى وابن ماجه ، اه . قلت : حديث عتبة سيأتى قريباً عن الدر برواية
أحمد ، وحديث عمر رضى الله عنه أخرجه مسلم أيضاً بلفظ : ما منكم من أحد يتوضأ
فيسبغ الوضوء ثم يقول : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله إلا فتحت
له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء ، اه . وقال السيوطى فى الدر : أخرج
النسائى والحاكم وابن حبان عن أبى هريرة وأبى سعيد مرفوعاً : ما من عبد يصلى
الصلوات الخمس ويصوم رمضان ويخرج الزكاة ويحسب الكبار السبع إلا فتحت
له أبواب الجنة الثمانية يوم القيامة ، وأخرج أحمد وابن جرير والبيهقى عن عتبة
ابن عبد الله (*) السلى مرفوعاً : ما من عبد يموت له ثلاثة من الولد لم يبلغ الحنث
إلا تلقوه من أبواب الجنة الثمانية من أيها شاء دخل ، اه . وذكر الشيخ ابن القيم
فى [حادى الأرواح] فى حديث لقيط بن عامر الطويل المرفوع : « إن لاجنة ثمانية
أبواب ، الحديث » ، وقال الحافظ فى حديث الإنفاق : وقع فى الحديث ذكر أربعة
أبواب من أبواب الجنة وبقى من الأركان الحج فله باب بلا شك ، وأما الثلاثة
الآخرى فمنها باب الكاظمين الغيظ والعافين عن الناس ، رواه أحمد عن الحسن
مرسلاً : « إن لله باباً فى الجنة لا يدخله إلا من عفا عن مظلة » ومنها « الباب الإخفى »
وهو باب المتوكلين ، الذى يدخل منه من لا حساب عليه ولا عذاب ، وأما الثالث
فلعله باب الذكر ، فإن عند الترمذى ما يرمى إليه ، ويحتمل أن يكون باب العلم ،
وقد روى عن أبى هريرة : « لكل عامل باب من أبواب الجنة يدعى منه بذلك
العمل » ، أخرجه أحمد وابن أبى شبة بإسناد صحيح ، ويحتمل أن يكون المراد بالابواب
التي يدعى منها أبواب من داخل أبواب الجنة الأصلية لأن الأعمال الصالحة أكثر
عدداً من ثمانية ، انتهى بتغيير . وقال ابن رسلان فى شرح أبى داود : وقال ابن القيم

(*) كذا فى الدر ، وفى مسند أحمد عن عتبة بن عبد وهما واحد اختلف فى اسمه ١٢ ز .

أبواب الجنة لا تنحصر في الثمانية ، بل هي أكثر كما دلت عليه الأحاديث ، ٨١ .
وقال القارى : روى الحاكم عن أبي هريرة مرفوعاً : « إن للجنة باباً يقال له باب
الضحى ، فإذا كان يوم القيامة نادى مناد أين الذين كانوا يداومون على صلاة
الضحى ؟ هذا بابكم فادخلوه » . وجاء في حديث آخر باب التوبة وباب الكاظمين
الغيظ والعافين عن الناس وباب الراضين ، وجاء في حديث السبعين ألفاً أنهم يدخلون
من باب اليمين ، قال عياض : ولعله الثامن ، ٨٢ . وقال السيوطى فى الدر : أخرج
أبو يعلى والطبرانى والحاكم عن ابن مسعود قال : « قال رسول الله ﷺ : للجنة
ثمانية أبواب سبعة مغلقة وباب مفتوح للتوبة حتى تطلع الشمس من مغربها ،
وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله عنه قال : « للجنة ثمانية أبواب باب للصالحين
وباب للصائمين وباب للحاجين وباب للمعتدين وباب للجهاديين وباب للذاكرين وباب
للساكرين » . وأخرج البزار عن أبي هريرة مرفوعاً : « إذا كان يوم القيامة دعى الإنسان
بأكبر عمله ، فإذا كانت الصلاة أفضل دعى بها ، وإن كان صيامه أفضل دعى به ،
الحديث ، وقال الشيخ ابن القيم فى حادى الأرواح : لما كانت الجنات درجات بعضها فوق
بعض كانت أبوابها كذلك ، وباب الجنة العالية فوق باب الجنة التى تحتها ، وكلما
علت الجنة اتسعت فعالها أرفع مما دونه وسعة الباب بحسب وسع الجنة . ولعل
هذا وجه الاختلاف الذى جاء فى مسافة ما بين مصراعى الباب ، فإن أبوابها
بعضها أعلى من بعض ، ولهذا الأمة باب مختص بهم يدخلون منه دون سائر الأمم
كما فى المسند من حديث ابن عمر عن النبي ﷺ قال : باب أمى الذى يدخلون منه
الجنة عرض مسيرة الراكب ثلاثاً ، ثم إنهم ليضعفون حتى تكاد مناكبهم
تزلزل ، وفيه من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ : « أتانى جبريل فأخذ يدي
فأراني باب الجنة الذى يدخل منه أمى ، الحديث ، انتهى مختصراً . قلت : والمعروف
فى الروايات أن للجنة مائة درجة ، فإذا كان لكل درجة باب بعضها فوق بعض ،
وقد ورد أيضاً فى فضل قارى القرآن : « فإن منزلتك عند آخر آية تقرأ بها ، قال

الشيخ في الكوكب : ولما كانت درجات الجنان كأعداد آيات القرآن، كان القارىء لتمام كلام الله سبحانه راقياً على أقاصى الدرجات ، وفضل الدرجات فيما بينها فى كل درجة كثافات ما فى سائر الدرجات فيما بينها فلا يتوهم تساوى القارىء بالانبياء عليهم السلام وغيرهم ، اهـ . وبسط فى هامشه بعض الكلام على ذلك ، وفى دقائق الاخبار قال ابن عباس : للجنان ثمانية أبواب من ذهب مرصع بالجواهر مكتوب على الباب الاول لا إله إلا الله محمد رسول الله وهو باب الانبياء والمرسلين والشهداء والاصفياء ، والباب الثانى باب المصلين الذين يحسنون الوضوء وأركان الصلاة ، والباب الثالث باب المزكين بطيب أنفسهم ، والباب الرابع باب الآمرين بالمعروف والنهي عن المنكر ، والباب الخامس باب من يقطع نفسه عن الشهوات ويمنعها عن الهوى ، والباب السادس باب الحجاج والمعتمين ، والباب السابع باب المجاهدين ، والباب الثامن باب المتقين الذين يفضون أبصارهم عن المحارم ويعملون الخيرات من بر الوالدين وصلة الارحام وغير ذلك ، وهى ثمان جنان : أولها : دار الجلال وهى من أولوا بياض ، وثانيها : دار السلام وهى من ياقوت أحمر ، وثالثها : جنة المأوى وهى من زبرجد أخضر ، ورابعها : جنة الخلد وهى من مرجان أحمر وأصفر ، وخامسها : جنة النعيم وهى من فضة بيضاء ، وسادسها : جنة الفردوس وهى من ذهب أحمر ، وسابعها : جنة عدن وهى من درة بيضاء ، وثامنها : دار القرار وهى من ذهب أحمر وهى قصبة الجنان ، وهى مشرفة على الجنان كلها إلى آخر ما بسط من أوصافها وأنهارها ، قلت : ولا بد من حمل هذه الابواب الكثيرة على أبواب من داخل أبواب الجنة الاصلية كما تقدم فى كلام الحافظ ، وبه جزم مشايخى عند الدرس ، وقال الشيخ قدس سره فى الكوكب فى حديث من أنفق زوجين قوله : نودى من أبواب الجنة ، أى من أبواب الصدقة كلها ، فإن باب الصدقة مشتمل على أبواب شتى ، وكذلك باب الصوم ، وليس المعنى أنه يدعى من سائر كبار أبواب الجنة ، ولذلك سأل أبو بكر هل يدعى أحد من كبار أبواب الجنة كلها إلى آخر ما أفاده الشيخ ، وبسط فى

قوله : (كان^(١) الفساق) .

قوله : (والحصر مشتق) [بياض^(٢) في الاصل] .

هامشه في توضيح كلام الشيخ وفيه : وعلى هذا لا يشكل ماورد في الروايات الاخر من التخصيص كما في صوم البخارى برواية سهل مرفوعاً : « إن في الجنة باباً يقال له الريان ، يدخل منه الصائمون لا يدخل منه أحد غيرهم ، الحديث ، إلى آخر ما فيه وبسط الكلام على ذلك في الاوجز بما لا مزيد عليه ، وفيه برواية جرير وغيره عن ابن عمر مرفوعاً : « إن في الجنة قصرأ يقال له عدن له خمسة آلاف باب ، وفي رواية قرأ عمر رضى الله عنه على المنبر : جنات عدن ، فقال أيها الناس هل تدرون ما جنات عدن ؟ قصر في الجنة له عشرة آلاف باب ، وعن ابن عباس قال : أخص أهل الجنة منزلاً يوم القيامة له قصر من درة جوفاء فيها سبعة آلاف غرفة لكل غرفة سبعون ألف باب وغير ذلك من الروايات ، فلا بد للجمع بينها من الحمل على أبواب صغار وكبار ؛ قال ابن العربي في العارضة : الذين يدعون من أبواب الجنة الثمانية ، أربعة : الاول من أنفق زوجين في سبيل الله ، وهو متفق عليه ، الثاني : « من قال هذا الذكر ، وهو في صحيح مسلم ، قلت : وهو حديث عمر رضى الله عنه : « من توضأ فأحسن الوضوء ثم قال أشهد أن لا إله إلا الله ، الحديث ، الثالث : « من قال لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى رسول الله وكلته ألقاها إلى مريم وروح منه » : أخرجه البخارى ، الرابع : « من مات يؤمن بالله واليوم الآخر ، أخرجه أحمد بن حنبل بسنده إلى عقبة بن عامر قال : « حدثني عمر أن رسول الله ﷺ قال : « من مات يؤمن بالله واليوم الآخر قيل له ادخل من أى أبواب الجنة الثمانية شاء » انتهى بتيـر .

(١) لم يتعرض لذلك والذى ، وكتب مولانا محمد حسن المكي : اعلم أن دأب البخارى أنه إذا لم يتحقق عنده من كتب اللغة معنى لفظ أو غيره كالترادف ونحوه بل يقول : ذلك من رأيه يصدره به ، وكان : ، اهـ .

(٢) بياض في الاصل قريباً من سدس سطر ، ولم يتعرض لذلك في تقرير

قوله : (صراط الجحيم ^(١) سواء الجحيم) أى الطريق المستوى إليها فقيه حذف .

مولانا حسين على ، وكتب فى تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله «الحجارة» تفسير للحصباء ، اهـ . وفى تقريره الآخر حاصباً يطلق على الريح وعلى مايلقى فى الريح ، اهـ . كذا فى الأصل ، والظاهر أن لفظ «فى» سبق قلم ، قال القسطلانى : قوله (الحصب بفتحين مشتق من الحصاء) ولغير أبى ذر من حصاء الحجارة وهى الحصى ، اهـ . وفى العيني قال الجوهري : الحصاء الحصى ، وحصبت الرجل أحصبه بالكسر أى رميته بالحصاء ، اهـ . قات : وما أدرى ما أراد الشيخ كتابته ههنا ، ولا يبعد أنه أراد التنبيه على أن الظاهر كون الحصاء مشتقاً من الحصب لا العكس ، قال المجد : الحصب محرّكة والحصبة الحجارة ، واحدها حصبة محرّكة نادر ، والخطب ومايرى به فى النار حصب ، أو لا يكون الخطب حصباً حتى يسجر به ، والحصباء الحصى واحدها حصبة ، اهـ . ويمكن أن يجاب عن البخارى أنه أراد بالاشتقاق التنبيه على اشتقاق المجرد من المزيد ، فى الدر المختار : الوجه مشتق من المواجهة واشتقاق الثلاثى من المزيد إذا كان أشهر فى المعنى شائع كاشتقاق الرعد من الارتعاد واليم من التيمم ، قال ابن عابدين : قوله شائع وذلك لأن معنى الاشتقاق أن ينظم الصيغتين فأكثر معنى واحداً ، وفى هذا لا توفيت بأن يكون المشتق منه ثلاثياً فجاز أن يكون المزيد أشهر وأقرب للفهم من الثلاثى لكثرة الاستعمال ، فصح ذكر الاشتقاق لإيضاح معناه ، وإن لم يكن المزيد أصلاً له أفاده فى النهاية ، اهـ . قال البيضاوى : إن معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً الآخر فى المعنى والتركيب ، اهـ . وسيأتى فى كتاب التفسير فى تفسير سورة الكهف فى قول البخارى «رحماً» مشتق من الرحيم ، الكلام على الاشتقاق من المشتق .

(١) قال العيني : أشار به إلى ما فى قوله تعالى « فاهدوهم إلى صراط الجحيم » وروى الطبري من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله تعالى : « فاطلع فرأى

قوله : (زفير وشهيق) هو أول (صوته) وآخره فعبّر عنهما بالقوى والضعيف
لأنهما كذلك في العادة والواقع .

في سواء الجحيم ، قال في وسط الجحيم ، وعن طريق قتادة والحسن مثله ، اه .
واكتفى الحافظ رحمه الله على ما قال العيني من قوله : وروى الطبري إلخ ، وقال
القسطلاني : (قال ابن عباس رضي الله عنه) فيما ذكره الطبري (صراط الجحيم)
أي (سواء الجحيم ووسط الجحيم) ، اه . وكلام الشيخ قدس سره أيضاً مبني على
كلام الشراح ، إذ جعلوا سواء الجحيم تفسير قوله صراط الجحيم ولذا قال قدس
سرّه أي الطريق المستوى ، يعني أنه صفة للطريق المحذوف ، وما أفاده مبني على
ما في النسخ البخاري التي بأيدينا بلفظ صراط الجحيم : سواء الجحيم ، والوجه
عند هذا العبد الضعيف أنه وقع سقوط في نسخ البخاري ، ولا يبعد أن يكون
ياض بعد قوله صراط الجحيم ، فهما آيتان أولاهما قوله تعالى : فاهدوهم إلى
صراط الجحيم ، وتفسيره طريق الجحيم ، فقد قال السيوطي في الدر : أخرج
ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى : فاهدوهم ، قال :
دلّوهم إلى صراط الجحيم . قال : طريق النار ، والثانية قوله تعالى : فاطلع فرآه
في سواء الجحيم ، فسره ابن عباس رضي الله عنه بوسط الجحيم كما تقدم في كلام
الشراح ، وفي نثر أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي
الله عنهما في قوله تعالى : سواء الجحيم ، قال وسط الجحيم .

(١) قال الحافظ : هو تفسير ابن عباس أخرجه الطبري وابن أبي حاتم من
طريق علي بن أبي طلحة عنه ومن طريق أبي العالية قال الزبير في الحلق والشهيق
في الصدر . ومن طريق قتادة قال هو كصوت الحمار أوله زفير وآخره شهيق ، وقال
الداودي : شهيق هو الذي يبق بعد الصوت الشديد من الحمار ، اه . وهذا الاختير
هو الذي أفاده الشيخ ، وهكذا في العيني وقال أشار به إلى ما في (قوله) تعالى : وفي
النار لهم فيها (زفير وشهيق) .

قوله : (مارج خالص إلخ) يعنى بذلك (١) أن المارج

(١) قال العيني : أشار بقوله (مارج) إلى ما في قوله تعالى : «خلق الجن من مارج من نار» ثم فسر بقوله (خالص) من النار ، وروى الطبرى من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس رضى الله عنه في قوله تعالى : «خلق الجن من مارج من نار» ، قال من خالص النار ، ومن طريق الضحاك عن ابن عباس رضى الله عنه قال : خالفت الجن من مارج من نار ، هو لسان النار الذى يكون في طرفة إذا التهب ، وقوله «مرج الأمير رعيت» ، يعنى تركهم حتى يظلم بعضهم بعضاً ، وقوله : مريج أشار به إلى ما في قوله تعالى : «فهم في أمر مريج» ، وفسره بقوله ملتبس ، ومنه قولهم مرج أمر الناس بكسر الراء إذا اختلط ، وأما مرج بالفتح فعناه ترك وخلي ، ومنه قوله تعالى «مرج البحرين يلتقيان» ، أى خلاهما لا يلتبس أحدهما بالآخر ، وقوله مرجت دابتك بفتح الراء معناه تركتها ، اه . وعلم من ذلك أن الإمام البخارى أشار بهذا الكلام إلى تفسير ثلاث آيات : الأولى ما في سورة الرحمن وهى المقصودة بالذكر هنا لمناسبة جهنم ، وأما الآيتان الاخرتان فهما قوله تعالى : «فهم في أمر مريج» ، في سورة ق ، وقوله تعالى : «مرج البحرين يلتقيان» ، في سورة الرحمن ، فذكرهما لمناسبة لفظ المرج ، وقوله «مرج الأمير» ، متعلق بالآية الثانية ، قال الحافظ رحمه الله تعالى : قال أبو عبيدة في قوله تعالى : «فهم في أمر مريج» ، أى مختلط يقال «مرج أمر الناس» ، أى اختلط وأهمل ، وروى الطبرى عن ابن عباس رضى الله عنه في قوله تعالى : «فهم في أمر مريج» ، قال : مختلف ، وقال أبو عبيدة في قوله تعالى : «مرج البحرين» ، هو كقولك : مرجت دابتك خليت عنها وتركها ، وروى الطبرى من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس رضى الله عنه قال : المراد بالبحرين ههنا ببحر السماء والأرض يلتقيان كل عام ، ومن طريق سعيد بن جبير وابن أبى مثله ، ومن طريق قتادة والحسن هما بحرا فارس والروم ، قال الطبرى : والأول أولى ، لأنه سبحانه وتعالى قال بعد ذلك : «ويخرج منهما اللؤلؤ

هو الترك (١) والترك قد يكون سبباً للخلوص وقد يكون سبباً للاختلاط وبجسمهما يختلف المعنى في الآيتين .

والمرجان ، وإنما يخرج اللؤلؤ من أصداف بحر الأرض عن فطر السماء ، قال الحافظ : وفي هذا دفع لمن جزم بأن المراد بهما البحر الحلو والبحر المالح وجعل قوله منهما من مجاز التغليب ، انتهى مختصراً .

(١) لعل الشيخ قدس سره استنبط ذلك من المعاني المشتركة في التفسير المذكورة ، فإن السارج المفسر بخالص النار هو لها المترك منها المبر عنه بلسان النار ، وقال الراغب : أصل المرج الخلط ، يقال مرج أمرم اختلط ، وقوله « من مارج من نار » أى لم يلبس مختلط ، وأمرجت الدابة في المرعى أرسلتها فيه فرجت ، انتهى مختصراً . وفي مختار الصحاح : مرج الدابة أرسلها ، وبابه نصر ، وقوله تعالى : « مرج البحرين ، خلأهما لا يلتبس أحدهما بالآخر ، ومرج الأمر والدين اختلط وبابه طرب ، وأمر مرج أى مختلط ، ومارج من نار : نار لا دخان لها ، اهـ . وقال الكرماني : قال الجوهرى مرج الدابة بفتح الراء أرسلها ، ومرج بالكسر اختلط ، فقوله مرج الأمير بالنصح ومرج أمر الناس بالكسر ، واعلم أن النسفي لم يرد هذه اللغات ولم يوجد في نسخته شيء من ذلك ، وأمثال هذه مما سمعها القزويني عن البخاري عند سماع الكتاب فألحقها هو به والاولى بوضع هذا الجامع فقدانها لا وجدانها ، إذ موضوع حديث رسول الله ﷺ من جهة أقواله وأفعاله وأحواله ، فينبغي أن لا يتجاوز البحث فيه ذلك ، اهـ . قلت : الإيراد ليس بوجيه عند هذا العبد الضعيف لما تقدم في الفائدة الثالثة من الفصل الثاني من المقدمة في موضوع الكتاب « فقد قالوا : ليس مقصود البخاري الاقتصار على الاحاديث فقط ، بل المقصود الانزعاع منها والدلالات البديعة لإثبات الترجمة كما بسط فيها ، والمقصود من ذكر هذه اللغات الإشارة إلى آيات تناسب الباب ، فإن الإمام البخاري لما كان حافظاً للقرآن والحديث معاً فيكون في ذهنه الثاقب أن ناظرى البخاري ينتقل

ذهنهم من هذه اللغات إلى آيات تنصق بالباب ، ولذا نرى أن الإمام البخارى إذا ذكر في باب لغة تتعلق بآية لا تسب الباب جهد الشراح في توجيهات ذكره .
سم رأيت الحافظ قد أجاب بنحو ذلك في رفع إيراد الكرمانى في موضع آخر ، إذ قال في مبدأ كتاب الأنبياء : قال الكرمانى بعد أن قال إن تفسير «يتسنه» و«تسن» لعله ذكره بالتبعية لقوله مسنون ، وفي هذا تكثير لحجم الكتاب لتكثير الفوائد ، قال الحافظ : ليس من شأن الشارح أن يعترض على الأصل بمثل هذا ، ولا إرتياب أن في إيراد لشرح غريب الالفاظ الوارد في القرآن فوائد ، وادعائه نفي تكثير الفوائد مردود ، وهذا الكتاب وإن كان أصل موضوعه إيراد الأحاديث الصحيحة فإن أكثر العلماء فهماً من إيراده أقوال الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار أن مقصوده أن يكون كتابه جامعاً للرواية والدراية ، ومن جملة الدراية شرح غريب الحديث ، وجرت عادته أن الحديث إذا وردت فيه لفظة غريبة وقعت أو أصلها أو نظيره في القرآن أن يشرح اللفظة القرآنية فيفيد تفسير القرآن وتفسير الحديث معاً ، ولما لم يجد في بدء الحلق وقصص الأنبياء ونحو ذلك أحاديث توافق شرطه سد مكانها ببيان تفسير الغريب الواقع في القرآن ، فكيف يسوغ نفي الفائدة عنه ، اهـ . قلت ما أفاده الحافظ من دأب الإمام البخارى شرح الالفاظ القرآنية المناسبة للحديث مسلم ومطرد في الكتاب ، لكن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن ذكر هذه اللغات هنا إشارة إلى الآيات القرآنية المناسبة للترجمة ، فكأنه رضى الله تعالى عنه اقتصر على هذه التمهات المشيرة إلى الآيات لتبليح حجم الكتاب مع تكثير الفائدة بتفسير اللغات ، وأهلك دريت أن التوجيه الذى ذكرته في ذكر هذه اللغات غير الذى أفاده الحافظ قدس سره ، فإن ذكرها ليس لمجرد التفسير عدى بل للإشارة إلى الآيات المتعلقة بالترجمة ، نعم قد يذكر لمناسبة بعض اللغات لغات أخر غير متعلقة بالترجمة استطراداً كما فعله في «مسنون» و«لم يتسنه» ، ولذلك أيضاً نظائر كثيرة في كتابه ،

قوله : (قيل يا رسول الله إن كانت لكافية) وليس (١) ذلك سؤالا عن المزيد فيها ، بل ذلك بيان لضعفهم حتى أنهم لا يطيقون تلك النار التي هي أضعف منها بكثير ، فقال النبي ﷺ مؤيدا لهم فيما قالوا من أنها كانت كافية فقال : فإبال النار إذا كانت فضلت عليها بتسعة (٢) وتسعين جزءا والله أعلم .

ولذا ترى الشراح أنهم ذكروا في هذه اللغات أن البخارى أشار بذلك إلى آية كذا ، ومن دأب البخارى المطرد في كتابه ذكر آيات مناسبة للترجمة في أكثر الكتب والأبواب .

(١) وقال الحافظ : قوله « إن كانت » ، إن هي مخففة من الثقيلة ، أى إن نار الدنيا كانت مجزئة لتعذيب العصاة ، وقوله : « فضلت عليهن » أى على نيران الدنيا ، وفي رواية مسلم « فضلت عليها » ، قال الطيبي ما محصله : إنما أعاد ﷺ حكاية تفضيل نار جهنم على نار الدنيا إشارة إلى المنع من دعوى الإجزاء ، أى لا بد من الزيادة ليتدبر ما يصدر من الخالق من العذاب على ما يصدر من خلقه .

(٢) قال الحافظ : قوله « تسعين جزءا » ، وفي رواية لأحمد « من مائة جزء » ، والجمع بأن المراد المبسطة في الكثرة لا العدد الخاص ، أو الحكم للزائد ، زاد الترمذى من حديث أبي سعيد : « لكل جزء منها حرها » ، وزاد أحمد وابن حبان من وجه آخر عن أبي هريرة « وضربت بالبحر مرتين » ، ولولا ذلك ما انتفع بها أحد ، ونحوه للحاكم وابن ماجه عن أنس ، وزاد فإنها لتدعو الله أن لا يعيدها فيها ، وفي الجامع لابن عيينة عن ابن عباس رضى الله عنه : هذه النار ضربت بماء البحر سبع مرات ، ولولا ذلك ما انتفع بها أحد ، « هـ » . وزاد العيني عن ابن مسعود : وضربت بماء البحر عشر مرات ، وسئل ابن عباس عن نار الدنيا ، « م خلقت ؟ قال : من نار جهنم غير أنها أطفئت بالماء سبعين مرة ، « هـ » . قلت : والجمع بين مختلف ما روى في العدد في الضرب بماء البحر غير متعذر بالحمل على النيران المختلفة من طبقات جهنم .

قوله : (ولو أتيت فلاناً فكلتته) وحاصل كلامه (١) إنكم تظنون أني أكلته في ذلك جهرة ، لا والله لا أفعل ذلك فأفتح به باباً من الفتنة ، وهذا إذا كان المراد بالكلام هو الكلام فيما يستقبل ، ويمكن أن يكون المراد أنكم تزعمون أني لم أكلته فيما مضى لأنكم لم تروني كلمته ، مع أن الامر ليس كذلك ، بل إنني أكلته في ذلك الباب سرّاً ولا ينبغي كون (٢) أحد أميراً على أن أقول إنه خير فلا أنصحه ولا أمره بالمعروف .

قوله : (بعد شيء سمعته من رسول الله ﷺ) إلخ ، يعني (٣) بذلك أن عثمان

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين محتمل في ظاهر حديث الباب ، ويؤيد الاحتمال الثاني ما سيأتي في الفن بلفظ : « قيل لأسامة ألا تكلم هذا ؟ قال : قد كلتته ما دون أن أفتح باباً أكون أول من يفتحه » ، قال الحافظ : وفي رواية مسلم « والله لقد كلتته فيما بيني وبينه » الحديث ، أي كلتته فيما أشرت إليه ، لكن على سبيل المصلحة والأدب في السر بغير أن يكون في كلامي ما يشير فتنة أو نحوها ، اه . وقال العيني : قوله « فكلتته » أي فيما يقع من الفتنة بين الناس والسعي في إطفاء ناريتها ، قاله الكرماني ، وفي التوضيح أراد أن يكلمه في شأن أخيه لأمه الوليد بن عقبة لما شهد عليه بما شهد ، فقيل لأسامة ذلك لكونه كان من خواص عثمان ، وقوله « إنني أكلته سرّاً » حاصله إنني أكلته طلباً للمصلحة لا تهيباً للفتنة ، لأن المجاهرة على الأمراء بالإنكار يكون فيه نوع القيام عليهم لأن فيه تشجيعاً عليهم يؤدي إلى افتراق الكلمة وتشيت الجماعة ، اه .

(٢) هكذا في الأصل والمعنى ظاهر ، أي لا ينبغي كون أحد أميراً على من أن لا أنصح له لقولي إنه خير ، فقوله « أن أقول إنه خير » علة متقدمة لقوله « لا أنصح » .

(٣) قال الحافظ : قال المهلب : أرادوا من أسامة أن يكلم عثمان وكان من خاصته ومن يخف عليه في شأن الوليد لأنه كان ظهر عليه ربح نبذ وشهر أمره ،

رضى الله عنه لا شك أنه من المبشرين بالجنة إلا أنه ليس معصوما حتى أمن عليه الخطأ ، فلمل أن تأخذه العصية والحمة إذا أمرته بشيء مما يخالف طبعه أو يتقل عليه ، وقد سمعت منه عليه السلام ما يدل على أن كثيراً من الامراء يأمر ولا يأثم وينهى ولا يقتضى ، وعثمان رضى الله عنه وإن لم يكن من جملتهم لكنه يخاف على أن تأخذه العصية لأنه بشر وليس معصوما ، فافهم فإنه دقيق .

وكان أخا عثمان لأمه وكان يستعمله ، فقال أسامة : قد كلته سراً دون أن أفتح باباً ، أى باب الإنكار على الأئمة علانية خشية أن تفرق الكلمة ، ثم عرفهم أنه لا يداهن أحداً ولو كان أميراً ، بل ينصح له فى السر جهده ، وذكر لم قصة الرجل الذى طرح فى النار لكونه كان يأمر بالمعروف ولا يفعله ليتبرأ مما ظنوا به من سكوته عن عثمان ، انتهى . قال الحافظ : وجزمه بأن مراده الكلام مع عثمان فى شأن الوليد ما عرفت مستعده ، وسباق مسلم من طريق جرير عن الأعمش يرفعه ، ولفظه عن أبى وائل : كنا عند أسامة بن زيد فقال له رجل : ما يمنعك أن تدخل على عثمان ، وساق الحديث بمثله ، وجزم الكرماني بأن المراد أن يكلمه فيما أنكره الناس على عثمان من تولية أقاربه وغير ذلك مما اشتهر ، وقوله إن السبب فى تحديث أسامة بذلك ليتبرأ مما ظنوه به ليس بواضح ، بل الذى يظهر أن أسامة كان يخشى على من ولى ولاية ولو صغرت أنه لا بدله من أن يأمر الرعية بالمعروف وينهاهم عن المنكر ثم لا يأمن من أن يقع منه تقصير فكان أسامة يرى أن لا يتأمر على أحد ، وإلى ذلك أشار بقوله : لا أقول للأمير إنه خير الناس ، أى بل غايته أن ينجو كفافاً ، وقال عياض : مراد أسامة أنه لا يفتح باب المجاهرة بالنكير على الإمام ، بل يتلطف به وينصحه سراً فذلك أجدر بالقبول ، وقوله : لا أقول إلخ ، فيه ذم مداهنة الامراء فى الحق وإظهار ما يعطى خلافه كالتملق بالباطل فأشار أسامة إلى المداراة المحمودة والمداهنة المذمومة وضابط المداراة أن لا يكون فيها قدح فى الدين والمداهنة المذمومة أن يكون فيها تزيين التقيج وتصويب الباطل ونحو ذلك ، قال الطبرى : واختلف السلف فى الأمر بالمعروف ، فقالت طائفة : يجب مطلقاً ، واحتجوا بحديث

(باب صفة (١) إبليس إلخ)

طارق بن شهاب رفعه : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر ، وبعموم قوله :
 « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، الحديث ، وقال بعضهم : يجب إنكار المنكر ،
 لكن شرطه أن لا يلحق المنكر بلاء لا قبل له به من قتل ونحوه ، وقال آخرون :
 ينكر بقلبه لحديث أم سلمة مرفوعاً : « يستعمل عليكم أمراء بعدى فمن كره فقد
 برى ، ومن أنكر فقد سلم ، ولكن من رضى وتابع ، الحديث ، قال : والصراب
 اعتبار الشرط المذكور ، ويدل عليه حديث : « لا ينبغي لمؤمن أن يذل نفسه ،
 ثم فسره بأن يتعرض من البلاء لما لا يطيق ، انتهى ملخصاً . وقال غيره : يجب
 الأمر بالمعروف لمن قدر عليه ولم يخف على نفسه منه ضرراً ، ولو كان الأمر متلبساً
 بالمعصية لأنه في الجملة يؤجر على الأمر بالمعروف ولا سيما إن كان مطاعاً ، وأما لأنه
 الخاص فقد يغفره الله له وقد يؤاخذ به ، وأما من قال : لا يأمر بالمعروف إلا من
 ليست فيه وصمة ، فإن أراد أنه الأولى لجيد ، وإلا فيستلزم سد باب الأمر إذا لم يكن
 هناك غيره ، ثم قال الطبري : فإن قيل : كيف صار الأمور من بالمعروف في حديث
 أسامة المذكور في النار ؟ فالجواب أنهم لم يمتثلوا ما أمروا به فغذبوا بمعصيتهم ،
 وغذب أميرهم بكونه يفعل ما ينهاهم عنه ، وفي الحديث تعظيم الأمراء والأدب معهم
 وتبذيرهم ما يقول الناس فيهم ليكشفوا ويأخذوا حذرهم بلطف وحسن تأدية ، انتهى .
 ما في الفتح . وسيأتى الكلام على قصة الوليد في مناقب عثمان رضى الله عنه .

(١) لم يذكر الشيخ قدس سره هذا القول وزدته للتنبيه على تحقيق إبليس ،
 قال الحافظ : إبليس اسم أعجمي عند الأكثر ، وقيل مشتق من أبلس إذا أيتس ،
 قال ابن الأنباري : لو كان عربياً لأصرف كإكليل ، وقال الطبري : إنما لم يصرف
 وإن كان عربياً لقلة نظيره في كلام العرب فشمهوه بالعجمي ، وتعقب بأن ذلك ليس
 من موانع الصرف ، وبأن له نظائر كأخريط وإصليت ، واستبعد كونه مشتقاً أيضاً
 بأنه لو كان كذلك لكان إنما مسمى إبليس بعد يأسه من رحمة الله بطرده ولعنه ، وظاهر

القرآن أنه يسمى بذلك قبل ذلك ، كذا قيل ولا دلالة فيه لجواز أن يسمى بذلك باعتبار ما سيقع له ، وروى الطبري وابن أبي الدنيا عن ابن عباس رضي الله عنه قال : كان اسم إبليس حيث كان مع الملائكة عزازيل ، ثم إبليس بعد ، وهذا يؤيد ذلك القول ، والله أعلم ، وقول البخاري ، وجنوده ، كأنه يشير بذلك إلى حديث أبي موسى الأشعري مرفوعاً قال : « إذا أصبح إبليس بث جنده فيقول : من أضل مسلماً ألبسته التاج ، الحديث ، أخرجه ابن حبان والحاكم ، ولمسلم من حديث جابر مرفوعاً : « عرش إبليس على البحر فيبعث سراياه فيفتنون الناس ، فأعظمهم عنده أعظمهم فتنة ، واختلف هل كان من الملائكة ثم مسخ لما طرد ؟ أو لم يكن منهم أصلاً على قوانين مشهورين ، اه . » وحديث مسلم عن جابر ذكره في المشكاة بلفظ « إن إبليس يضع عرشه على الماء ثم يبعث سراياه يفتنون الناس فأدناهم منه منزلة أعظمهم فتنة ، يحيى أحدهم فيقول : فعلت كذا وكذا ، فيقول : ما صنعت شيئاً ثم يحيى أحدهم فيقول : ما تركت حتى فرقت بينه وبين امرأته ، فيدنيه منه ويقول : نعم أنت ، اه . » قلت : ولجنود إبليس ذكر في الآيات والزوايات كثيراً كما في روايات الباب وغيرها ، وقد قال عز اسمه : « إنه يراكم هو وقيطه من حيث لا ترونهم ، وقال عز اسمه : « فكبكبراً فيها هم والفاوون وجنود إبليس أجمعون ، وقال عز اسمه : « وأجلب عليهم بخيلك ورجلك ، الآية ، وقال عز اسمه : « وحفظاً من كل شيطان مارد لا يسهتمون إلى الملاء الأعلى ويقتدون من كل جانب دحوراً ، وقال عز اسمه : « ولقد زيننا السماء الدنيا صابيح وجعلناها رجوما للشياطين ، وغير ذلك من الآيات ، وقال العيني : روى مجاهد عن ابن عباس أنه قال : بلغنا أن لإبليس أولاداً كثيرين ، واعتماده على خمسة منهم : شبر ، وأعور ، ومسوط ، ودام ، وزنبور ، وقال مقاتل : لإبليس ألف ولد ينسكح نفسه ويلدو يبيض كل يوم ما أراد ، ومن أولاده : المذهب ، وخنزب ، وهفاف ، ومرة ، والولهان ، والمتعاضى ، وجعل كل واحد منهم على أمر ذكرته في تاريخي الكبير ، قالوا : باضت ثلاثين بيضة عشرة بالشرق وعشرة بالغرب

قوله : (نخلها كأنها) أى نخل تلك (١) البستاني والحديقة .

وعشرة فى وسط الارض ، وأنه خرج من كل بيض جنس من الشياطين كالمغاريت والغيلان وغيرهم وأسماؤهم مختلفة ، كلهم عدو لبني آدم أعادنا الله من شرهم ، ولم جنود يرسلهم إلى إضلال بني آدم ، انتهى مختصرا . وبسط المفسرون منهم صاحب الجمل الكلام على ذرية إبليس فى تفسير سورة الكهف فى قوله تعالى : « أفتخذونه وذريته أولياء » الآية ، ولجنود الشيطان روايات فى باب الوسوسة من كنز العمال (ج ١) .

ثم لا يذهب عليك أن ما فى بين سطور الكتاب تحت قوله : « قرين ، أى فى قوله تعالى : « فهو له قرين » ، اه . وهى آية من سورة الزخرف ليس بوجه عندى ، فإن القرين ههنا ليس بمعنى شيطان بل بمعنى مصاحب كما لا يخفى ، وقال الحافظ : قوله « قرين ، شيطان » ، روى ابن أبي حاتم عن مجاهد فى قوله تعالى : « قال قائل منهم إني كان لى قرين » ، قال « شيطان » ، اه . والوجه عندهذا العبد الضعيف أنه إشارة إلى ما فى سورة ق « قال قرينه ربنا ما أطغيته ، الآية » ، وقد ذكر الإمام البخارى هذا التفسير فى سورتي : والصفات وق ، ولم يذكره فى سورة الزخرف .

(١) وسيأتى فى باب السحر من كتاب الطب بلفظ : كأن رؤوس نخلها رؤوس الشياطين ، قال الحافظ : كذا ههنا ، وفى الرواية التى فى بدء الحلق : نخلها كأنه رؤوس الشياطين ، وفى رواية ابن عيينة وأكثر الرواة عن هشام كان نخلها بغير ذكر رؤوس أولا والتشبيه إنما وقع على رؤوس النخل ، فلذلك أوضح به فى رواية الباب وهو مقدر فى غيرها ، ووقع فى رواية عمرة عن عائشة : « فإذا نخلها الذى يشرب من مائها قد التوى سفعه كأنه رؤوس الشياطين » ، وقد وقع تشبيه طلع شجرة الرقوم فى القرآن برؤوس الشياطين ، قال الفراء ، وغيره : يحتمل أن يكون شبه ظلمها فى قبحه برؤوس الشياطين لأنها موصوفة بالقبح ، ويحتمل أن يكون المراد بالشياطين الحيات ، والعرب تسمى بعض الحيات شيطانا وهو ثعبان قبيح

قوله : (استخرجته) أى أظهرت (١) أمره للناس .

الوجه اه . قال السندى : قوله « كأنه رؤوس الشياطين » ، هذا هو محل الترجمة حيث يدل على أن الشياطين أجسام لها رؤوس تستعجمها الطباع السليمة يشبه بها الشيء الكريه المنظر ، وقال المحقق ابن حجر وغيره : محل الترجمة أن السحر إنما يتم باستعانة الشياطين على ذلك ، وقد أشكل ذلك على بعض الشراح ، ولعل ما ذكرنا أوضح وأقطع لتروم الإشكال ، اه .

(١) أوله الشيخ قدس سره بذلك إشارة إلى الجمع بين روايات الاستخراج وعدمه ، فكأن الشيخ قدس سره أشار بذلك إلى أن روايات عدم الاستخراج محمولة على عدم الإظهار للناس ، والروايات المثبتة للإخراج محمولة على إخراج المشط والمشاقة وغيرهما مما سحر فيه ، ويؤيد كلام الشيخ ما حكى الحافظ من رواية وهيب : « قلت يا رسول الله فأخرجه للناس » وإليه مال السندى إذ قال : قولها « استخرجته » لعل المراد هل طلبت من الناس إظهار الساحر وإحضاره ليظهره ويحضره عندك وليس المراد استخراج السحر ، إذ قد علم في بعض الروايات أن السحر قد استخرج ، اه . وقد ترجم البخارى في كتاب الطب « باب هل يستخرج السحر ؟ » قال الحافظ : كذا أورد الترجمة بالاستفهام إشارة إلى الاختلاف ، وصدر بما نقله عن سعيد بن المسيب من الجواز إشارة إلى ترجيحه ، ثم ذكر الحافظ اختلاف الروايات في الاستخراج وعدمه ثم قال : والنظر يقتضى ترجيح رواية سفيان أى المثبتة للاستخراج ، ثم قال ويحتمل أن الاستخراج المنقى في رواية أبى أسامة غير الاستخراج المثبت في رواية سفيان ، فالمثبت هو استخراج الجف والمنقى استخراج ماسواه ، وكان السر في ذلك أن لا يراه الناس فيتمله من أراد استعمال السحر ، انتهى مختصراً . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : في مشط أى لف المشاقة على المشط ثم وضعه في طلمعة جافة ، وقوله « استخرجته » أى أظهرته إلى الناس وأرbitه إليهم ليؤمنوا بذلك اليهودى ويصلحونه فيصير ذليلاً بين الناس ، وقوله « ثراً » لأنه لو رآه الناس يفصحون عنه ثم يتعلمونه فيكون ثراً ، اه .

قوله : (ثم دفنت البئر) أى ما كان (١) استخرجه منه من المشط والمشاطا وغيرها ، وإلا فالبئر كانت مملوكة الغير فكيف يتصرف فيها بدفنها ؟

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على القواعد الفقهية ، والرواية صريحة فى دفن البئر وعليه حمل الحافظ ما سأتى فى كتاب الطب من قولها فأمر بها فدفنت ، قال الحافظ : قوله « فأمر بها » أى البئر فدفنت ، هكذا وقع فى رواية ابن نمير وغيره عن هشام ، وأورده مسلم من طريق أبي أسامة عن هشام عقب رواية ابن نمير ، وقال : لم يقل أبو أسامة فى روايته « فأمر بها فدفنت » قال الحافظ : وكان شيخه لم يذكرها حين حديثه وإلا فقد أوردها البخارى عن عبيد بن إسماعيل عن أبي أسامة كما فى الباب بعده ، وفى مرسل عبد الرحمن بن كعب أن الحارث بن قيس هورها ، انتهى مختصراً . وقال العيني : وفيه أن آثار الفعل الحرام يجب إلزائها ، انتهى . فلو أريد دفن البئر على ظاهر الحديث فيمكن التفصيص عن إيراد الشيخ قدس سره بما حكى الحافظ عن ابن سعد من مرسل عبد الرحمن بن كعب أن الحارث بن قيس هور البئر المذكورة وكان يستعذب منها وحفر بئراً أخرى فأعانه رسول الله ﷺ فى حفرها ، انتهى . ثم قال الحافظ وقد بين الواقدي السنة التى وقع فيها السحر ، أخرجه عنه ابن سعد قال : « لما رجع رسول الله ﷺ من الحديبية فى ذى الحجة ودخل المحرم من سنة سبع جاءت رؤساء اليهود إلى لبيد بن الأعصم وكان حليفاً فى بنى زريق وكان ساحراً ، فقالوا له : يا أبا الأعصم أنت أسحرنا وقد سحرنا محمدا فلم تصنع شيئاً ونحن نجعل لك جملاً على أن تسحره لنا سحراً ينكوه لجملوا له ثلاثة دنانير » ووقع فى رواية أبي ضمرة عند الإسماعيلي : « فأقام أربعين ليلة » وفى رواية وهيب عن هشام عند أحمد « ستة أشهر » ويمكن الجمع بأن تكون الستة أشهر من ابتداء تغير مزاجه والأربعين يوماً من استحكامه ، وقال السهيلي لم أقف فى شيء من الأحاديث المشهورة على قدر المدة التى مكث النبي ﷺ فيها فى السحر حتى ظفرت به فى جامع معمر عن الزهرى أنه لبث ستة أشهر كذا قال ، وقد وجدناه موصولاً بإسناد الصحيح فهو المعتمد ، اهـ .

قوله : (أجاره الله من الشيطان إلخ (١)) وكان النبي ﷺ قد أخبر أنه لا يسلب الشيطان على عمار بن ياسر .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر من سياق الحديث فإن سياق الحديث يدل على أن النبي ﷺ نص على إجارته من الشيطان ، ذكره العيني احتمالاً إذ قال : وفي التوضيح يجوز أن يكون قاله أبو الدرداء لقوله ﷺ : « يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار » ، أو يكون شهد له أن الله أجاره من الشيطان ، اهـ . وهذا الثاني هو الأظهر وهو مختار الشيخ قدس سره ، والحديث مختصر سابق في كتاب المناقب في باب مناقب عمار وحذيفة ، مفصلاً ، قال الحافظ فيه : أما عمار فهو ابن ياسر وأم سمية بالمهمله مصغراً ، أسلم هو وأبوه قديماً وعذبوا لأجل الإسلام وقتل أبو جهل أمه فكانت أول شهيد في الإسلام ، ومات أبوه قديماً وعاش هو إلى أن قتل بصفين مع علي رضي الله عنه ، وكان قد ولي شيئاً من أمور الكوفة لعمر ، فلهاذا نسبته أبو الدرداء إليها ، وقوله « الذي أجاره الله إلخ » ، زعم ابن التين أن المراد بقوله على لسان نبيه قول النبي ﷺ : « ويح عمار يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار » ، وهو محتمل ، ويحتمل أن يكون المراد بذلك حديث عائشة مرفوعاً : « ما خير عمار بين أمرين إلا اختار أَرشدَهما » أخرجه الترمذي ، ولاحد من حديث ابن مسعود مثله أخرجهما الحاكم ، فكونه يختار أَرشدَ الأمرين دائماً يقتضي أنه قد أجبر من الشيطان الذي من شأنه الأمر بالغي ، وروى البزار من حديث عائشة مرفوعاً : « ملئ إيماناً إلى مشاشه » ، يعني عماراً وإسناده صحيح ، ولابن سعد في الطبقات من طريق الحسن : « قال عمار : نزلنا منزلاً فأخذت قريبي ودلوى لاستقي فقال النبي ﷺ : سيأتك من يمنك من الماء ، فلما كنت على رأس الماء إذا رجل أسود كأنه مرس فصرعته فذكره الحديث » وفيه قول النبي ﷺ : « ذلك الشيطان » ، فلعل ابن مسعود (*) أشار إلى هذه القصة ، ويحتمل أن يكون الإشارة بالإجارة المذكورة إلى ثباته

(*) كذا في الأصل ، ولصواب بدل أبو الدرداء كما لا يخفى ١٢٢ .

(في آذان الكهان) تشبيه^(١) لهيئة إدخال المخبر فاه في أذن المخبر بهيئة اتصال
فم القارورة بفم الأخرى حين يلتقي ما في الأولى منهما في الثانية .

على الإيمان لما أكرهه المشركون على النطق بكلمة الكفر فنزلت فيه : « لا من
أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » ، وقد جاء في حديث آخر : « إن عماراً ملئ إيماناً
إلى مشاشه » أخرجه النسائي بسند صحيح والمشاش (*) بضم الميم ومعجمتين الأولى
خفيفة ، وهذه الصفة لا تقع إلا لمن أجاره الله من الشيطان ، اهـ . قلت : ولا أدري
ما المانع من حمل الحديث على ظاهره وأى فاقه إلى الاستنباط من الروايات ،
وقد قال الحافظ في موضع آخر : قوله « الذي أجاره الله من الشيطان » يشعر بأن
له مزية بذلك على غيره ، ومقتضاه أن للشيطان تسليطاً على من لم يحجره الله منه ، اهـ .

(١) اختلفوا في وجه التشبيه في ذلك ، وما اختاره الشيخ هو مختار الخطابي
كما سيأتي ، وبه جزم شيخ الإسلام زكريا الأنصاري كما في هامش النسخة المصرية
من القسطلاني إذ قال يريد به تطبيق رأس القارورة برأس الوعاء الذي يفرغ منها
فيه ، اهـ . واختلفت ألفاظ الروايات أيضاً في ذلك ، وسيأتي في باب الكهانة من
كتاب الطب بلفظ : فيقرأ في أذن وليه ، قال الحافظ : بفتح أوله وثانيه وتشديد
الراء أى يصها ، تقول : قررت على رأسه دلواً إذا صيته ، فكأنه صب في أذنه
ذلك الكلام ، قال القرطبي : ويصح أن يقال : المعنى ألقاه في أذنه بصوت ، يقال :
قر الطائر إذا صوت ، ووقع في رواية يونس فيقرأها أى يرددها ، يقال قرقرت
الدجاجة تقرر قرقرة إذا رددت صوتها ، قال الخطابي : المعنى أن الجنى إذا ألقى
الكلمة لوليه تسمعها الشياطين فتناقلوها كما إذا صوتت الدجاجة فسمعها الدجاج
فجاوبتها ، وتعبه القرطبي بأن الأشبه بمساق الحديث أن الجنى يلتقي الكلمة إلى
وليه بصوت خفي متراجع له زمزمة ويرجعه له ، فلذلك يقع كلام الكهان على هذا
اللفظ ، وقوله في رواية يونس : كقرقرة الدجاجة يعنى الطائر المعروف ، ودالها

(*) في رأس عظام لينة يمكن مضغها منه « ملئ » عمار إلى مشاشه » كذا في الجمع ١٢ ز

مثلة والاشهر فيها الفتح ، ووقع في رواية المستمل : الزجاجة بالزاي المضمومة ،
 وأنكرها الدارقطني وعدما في التصحيف ، لكن وقع في حديث الباب من وجه
 آخر تقدم في باب ذكر الملائكة ، في كتاب بدء الخلق : فيقرها في أذنه كما تقرأ
 القارورة ، وشرحوه على أن معناه كما يسمع صوت الزجاجة إذا حلت على شيء
 أو ألقي فيها شيء ، وقال القاسبي : المعنى أنه يكون لما يلقبه الجنى إلى الكاهن حس
 كحس القارورة إذا حركت باليد أو على الصفا ، وقال الخطابي : المعنى أنه يطبق به
 كما يطبق رأس القارورة برأس الوعاء الذي يفرغ فيه منها ما فيها ، وأغرب
 شارح المصاييح التوريشي فقال : الرواية بالزاي أحوط لما ثبت في الرواية
 الأخرى كما تقرأ القارورة ، واستعمال قرى ذلك شائع ، بخلاف ما فسروا عليه
 الحديث فإنه غير مشهور لم نجد له شاهداً في كلامهم ، فدل على أن الرواية بالذال
 تصحيف أو غلط من السامع ، وتعبه الطيبي فقال : لا ريب أن قوله قرقر الدجاجة
 مفعول مطلق وفيه معنى التشبيه ، فكما يصح أن يشبه إيراد ما اختلغه من الكلام
 في أذن الكاهن بصب الماء في القارورة يصح أن يشبه ترديد الكلام في أذنه
 بترديد الدجاجة في أذن صواجاتها وهذا مشاهد ، نرى الديك إذا رأى شيئاً
 يذكره يقرقر فقسمه الدجاج فتجتمع وقرقر معه ، وباب التشبيه واسع لا يقتصر
 إلى الملاقة غير أن الاختلاف مستعار للكلام من فعل الطير كما قال الله تعالى :
 وفتحطفه الطير ، فيكون ذكر الدجاجة هنا أنسب من ذكر الزجاجة لحصول
 التشبيح في الاستمارة ، قال الحافظ : ويؤيده دعوى الدارقطني وهو إمام الفن أن
 الذي بالزاي تصحيف ، وإن كما ما قبلنا ذلك فلا أقل أن يكون أرجح ، اهـ . وفي
 المعنى قال الخطابي : الصواب الزجاجة ليلأنم معنى القارورة الذي في الحديث
 الآخر ، وتكون إضافة القرقرة إلى المفعول فيه نحو مكر الليل ، اهـ . قلت :
 والحديث أخرجه البخاري بمواضع عديدة منها حديث الباب بلفظ القارورة ، وفي
 كتاب الأدب في باب قول الرجل ليس بشيء ، بلفظ الدجاجة بالذال المهملة ،

قوله : (أخراكم) وكان (١) ذلك خداعاً منه ليخالط بعضهم بعض فكان كذلك .

قوله : (أنت أظ) (٢) وأغلظ) ولما كان يتوهم منه الغلط والغلط المذمومان

وفي كتاب التوحيد في « باب قراءة الفاجر والمنافق » ، بلفظ الدجاجة في المتن بالدال المهملة ، وفي نسخة الحاشية بالزاي المعجمة ، عزاء القسطلاني لأبي ذر عن المستمل فتأمل . ولا يذهب عليك أن ما في نسخة القسطلاني التي بأيدينا برواية أبي ذر عن المستمل وهكذا في الفتح ، ولم يتعرض له المعنى ، فاف في نسخة الحاشية عن القسطلاني بلفظ لأبي ذر عن الكشميهني ، اهـ . لعله غلط من الناسخ .

(١) وبذلك جزم القسطلاني إذ قال : ومراده عليه اللعنة تغليطهم ليقاثل المسلمون بعضهم بعضاً فوجت أولاهم قاصدين لقتال أخراهم ظانين أنهم من المشركين ، اهـ . وقال الحافظ رحمه الله تعالى : تعالى « أخراكم » أي احتزروا من جهة أخراكم وهي كلبة قتال لمن يخشى أن يؤتى عند القتال من ورائه ، وكان ذلك لما ترك الرماة مكانهم ودخلوا ينتهبون عسكر المشركين ، وقوله « فاجتلدت هي وأخراهم » أي وهم يظنون أنهم من العدو ، وقد تقدم بيان ذلك من حديث ابن عباس رضي الله عنه الذي أخرجه أحمد والحاكم وأنهم لما رجعوا اختلطوا بالمشركين والتبس العسكران فلم يتميزوا فوقع القتل على المسلمين بعضهم من بعض ، اهـ . وأشار بحديث ابن عباس ما ذكره قبل ذلك فقال : وفي حديث ابن عباس رضي الله عنه : « فلما غم رسول الله ﷺ وأباحوا عسكر المشركين انكفت الرماة جميعاً فدخلوا في العسكر ينتهبون وقد التفت صفوف أصحاب رسول الله ﷺ هكذا وشبك بين أصابعه » الحديث .

(٢) قال الحافظ أظ وأغلظ بالمعجمتين بصيغة أفعل التفضيل من الغظاظ والغلاظة وهو يقتضي الشركة في أصل الفعل ، ويعارضه قوله تعالى : « ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك » فإنه يقتضي أنه لم يكن فظاً ولا غليظاً ، والجواب

دفعه (١) للنبي ﷺ وبين أن فظاظته وغلظه من الصفات المحمودة الحسنة فإن الشدة في الدين من دأب الصالحين .

أن الذي في الآية يقتضى نفي وجود ذلك له صفة لازمة فلا يستلزم ما في الحديث ذلك ، بل مجرد وجود الصفة له في بعض الأحوال وهو عند إنكار المنكر مثلاً والله أعلم ، وجوز بعضهم بأن اللفظ هنا بمعنى الفظ وفيه نظر للتصريح بالترجيح المقتضى خـ فصل على بابيه ، وكان النبي ﷺ لا يواجه أحداً بما يكره إلا في حق من حقوق الله تعالى ، وكان عمر رضى الله عنه يبالغ في الزجر عن المنكروها مطلقاً وطب المندوبات ، فلهذا قال النسوة له ذلك ، اهـ . قال العيني : ولا يلزم من الحديث إلا نفس الفظاظه والغلظة وهو أعم من كونه فظاً غليظاً لأنهما صفة شبهة يدلان على الثبوت والعام لا يستلزم الخاص ، أو الأفعال ليس بمعنى الزيادة ، هذا كله كلام الكرماني وفي النفس منه قلق ، والأوجه أن يقال إنه على المغاضلة والقدر انتهى في رسول الله ﷺ هو ما كان إغلاظه على الكفار والمنافقين ، قال تعالى : « واغلظ عليهم » ، اهـ . وبسط القسط لاني الكلام على ذلك أشد البسط .

(١) وبه جزم صاحب «الخير الجارى» كما في هامش البخارى إذ قال : أشار ﷺ به أن كونه فظاً غليظاً إنما هو في الدين وصلباً فيه ، وليس كونه فظاً من تصرف الشيطان فيه تسلية لعمر رضى الله عنه دفع لتوهم خلافه له ، اهـ . وسيأتى الحديث في مناقب عمر رضى الله عنه وفيه زيادة من قوله ﷺ : « إياها يا ابن الخطاب ، والذي نفسى بيده ما لقيك الشيطان ، الحديث ، وبسط الحافظ الكلام في لغة إياها ، ثم قال : وقال الطيبى الأمر بتوقيره ﷺ مطلوب لذاته تحمد الزيادة منه فكان قوله ﷺ إياه استزادة منه في طلب توقيره ، ولذلك عقبه بقوله : « والذي نفسى بيده إلخ » فإنه يشعر بأنه رضى مقاتله وحده فعالة ، وفي الحديث فضيلة عظيمة لعمر رضى الله عنه تقتضى أن الشيطان لا سبيل له عليه ، لا أن ذلك يقتضى بوجود العصمة ، إذ ليس فيه لإقرار الشيطان منه أن يشاركه في طريق

يسلكهما ، ولا يمنع ذلك من وسوسة له بحسب ما تصل إليه قدرته ، فإن قيل عدم تسليطه عليه بالوسوسة يؤخذ بطريق مفهوم الموافقة ، لأنه إذا منع من السلوك في طريق فأولى أن لا يلبسه بحيث يتمكن من وسوسة له ، فيمكن أن يكون حفظ من الشيطان ، ولا يلزم من ذلك ثبوت العصية له لأنها في حق النبي واجبة وفي حق غيره ممكنة ، ووقع في حديث حفصة عند الطبراني في الأوسط بلفظ : « إن الشيطان لا يلقى عمر رضي الله عنه منذ أسلم الآخر لوجهه » ، وهذا دال على صلابته في الدين واستمرار حاله على الجدة الصرفة والحق المحض ، وقال الثوري : هذا الحديث محمول على ظاهره ، وأن الشيطان يهرب إذا رآه ، وقال عياض : يحتمل أن يكون ذلك على سبيل ضرب المثل وأن عمر رضي الله عنه فارق سبيل الشيطان وسلك طريق السداد بخالف كل ما يحبه الشيطان ، والاول أولى ، انتهى . قال : يعني فيه فضيلة عظيمة لعمر لأن هذا الكلام يقتضي أن لا سبيل للشيطان عليه ، إلا أن ذلك لا يقتضي وجوب العصية إذ ليس فيه إلا فرار الشيطان من أن يشاركه في طريق ، ولا يمنع ذلك من وسوسته له ، هكذا قرره بعضهم ، وهذا موضع تأمل لأن عدم سلوكه في الطريق الذي يسلك فيه عمر إنما كان لأجل خوفه لا لأجل معنى آخر ، والدليل عليه رواية الطبراني في الأوسط المذكورة ، فالذي يكون حاله مع عمر هكذا كيف لا يمنع من الوصول إليه لأجل الوسوسة ؟ وتمكن الشيطان من وسوسة بني آدم ما هو إلا بأنه يجري في عروق بني آدم مثل ما يجري الدم ، فالذي يهرب منه ويخبر على وجهه إذا رآه كيف يجد طريقاً إليه ؟ وما ذلك إلا خاصة له وضماها الله فيه فضلاً منه وكرماً ، وهذا لا تدعى العصية لأنها من خواص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، انتهى مختصراً . وفي تقرير مولانا حسين علي البنجابي اعترض الروافض بأن في كتب أهل السنة تفضيل عمر على النبي ﷺ حيث قالوا واعتقدوا بوسوسة الشيطان النبي وههنا نقلوا حديث « ما لقيك إلخ » في حق عمر ، ويحاجب لهم إلزاماً أن عماراً صحابي جليل الشأن عنكم ، والحديث السابق في شأن عمار ، أعني

(باب ذكر الجن^(١) وثوابهم إلخ)

لما كان الباب المعقود قبل ذلك يوم أن الجن ليس منهم إلا الشر ، لأن الشيطان هو الجن دفعه بأنهم مكلفون مثل الإنس فطيهم مثاب^(٢) وعاصيهم

وأجاره الله من الشيطان ، ثابت في كتبكم كما في الكليني وهو معتمد كتبكم فاهو جوابكم فهو جوابنا ؟ اهـ .

(١) قال الحافظ : وأشار بهذه الترجمة إلى إثبات وجود الجن وإلى كونهم مكلفين ، فأما إثبات وجودهم فقد نقل إمام الحرمين في الشامل عن كثير من الفلاسفة والزنادقة والقدرية أنهم أنكروا وجودهم رأساً ، قال : ولا يتهجب عن أنكر ذلك من غير المشرعين ، إنما العجب من المشرعين مع نصوص القرآن والأخبار المتواترة ، قال : وليس في قضية العقل ما يقدح في إثباته ، قال القاضي أبو بكر : وكثير من هؤلاء يثبتون وجودهم وينفونه الآن ، ومنه من يشبههم وينفي تسلطهم على الإنس ، وقال عبد الجبار المعتزلي : الدليل على إثباتهم السمع دون العقل إلى آخر ما بسط في وجودهم ، وفي أنهم من أي شيء مخلقوا ، وهل يأكلون ويشربون ويتناكحون أم لا ؟ وبسط الكلام على ذلك في الأوجز أشد البسط ، ثم قال الحافظ : وأما كونهم مكلفين فقد قال ابن عبد البر : الجن عند الجماعة مكلفون ، وقال عبد الجبار : لا نعلم خلافاً بين أهل النظر في ذلك إلا ما حكى عن بعض الخشوية أنهم مضطرون إلى أفعالهم وليسوا مكلفين إلى آخر ما بسط من الاختلاف في أنه : هل كان فيهم نبي أم لا ؟ مع اتفاقهم على أن نبينا ^{عليه السلام} بعث إلى الجن والإنس ، وهذا مما فضل به على الأنبياء ، انتهى مختصراً .

(٢) فقد قال الحافظ : أما قول المصنف وثوابهم وعقابهم فلم يختلف من أثبت تكليفهم أنهم يعاقبون على المعاصي واختلف هل يثابون ؟ فروى الطبري وابن أبي حاتم من طريق أبي الزناد موقوفاً قال : وإذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار

النار قال الله لمؤمن الجن وسائر الامم أى من غير الإنس : كونوا تراباً ، فحينئذ يقول الكافر : يا ليتنى كنت تراباً ، وروى ابن أبي الدنيا عن ليث بن أبي سليم قال : ثواب الجن أن يجاروا من النار ثم يقال لهم كونوا تراباً ، وروى عن أبي حنيفة رحمه الله نحو هذا القول ، وذهب الجمهور إلى أنهم يثابون على الطاعة ، وهو قول الاثمة الثلاثة والاوزاعي وأبي يوسف ومحمد ، ثم اختلفوا هل يدخلون مدخل الإنس على أربعة أقوال : أحدها نعم وهو قول الأكثر ، وثانيها يكونون في ربيع الجنة وهو منقول عن مالك وطائفة ، وثالثها أنهم أصحاب الاعراف ، ورابعها التوقف عن الجواب ، إلى آخر ما ذكر من دلائل الجمهور ، وبسط الغني الأبحاث العديدة في مسائل الجن ومن جعلها قال : النوع الثامن في بيان تكليف الجن ، قال أبو عمر الجن عند الجماعة مكلفون ، وذكر عن الحشوية أنهم مضطرون إلى أفعالهم وأنهم ليسوا بمكلفين ، وعلى القول بتكليفهم هل لهم ثواب وعليهم عقاب أم لا ؟ واختلف العلماء فيه على قولين فقيل : لا ثواب لهم إلا النجاة من النار ، ثم يقال لهم كونوا تراباً مثل للبهائم وهو قول أبي حنيفة حكاه ابن حزم وغيره عنه ، وقال ابن أبي الدنيا بسنده إلى سفيان الثوري عن ليث بن أبي سليم قال : ثواب الجن أن يجاروا من النار ثم يقال لهم كونوا تراباً ، القول الثاني أنهم يثابون على الطاعة ويعاقبون على المعصية وهو قول مالك والاوزاعي وأبي يوسف ومحمد ، ونقل أيضاً عن الشافعي وأحمد ، وسئل ابن عباس رضي الله عنه فقال : نعم لهم ثواب وعليهم عقاب ، وانفق العلماء على أن كافر الجن يعذب في الآخرة لقوله تعالى : النار مثواكم ، واختلفوا في مؤمن الجن هل يدخلون الجنة على أربعة أقوال الجمهور : على أنهم يدخلونها ، حكاه ابن حزم في الملل عن ابن أبي ليلى وأبي يوسف وجمهور الناس ، قال : وبه نقول ، وذهب الحارث المحاسبي إلى أنهم يدخلونها ، نراهم يوم القيامة ولا يروننا عكس ما كانوا عليه في الدنيا . القول الثاني : أنهم لا يدخلون الجنة بل يكونون في ربضها يراهم الإنس من حيث لا يرونهم ، وهذا القول مأثور عن مالك والشافعي

معذب والشيطان (١) وإن كان منهم فإنه رجم لشيطنته وعصيانته لالكونه من الجن .
قوله : (ولقد علمت الجنة أنهم لم) ولو كانوا (٢) أصهاره . تبارك وتعالى لما
كان الأمر كذلك .

وأحد وأبو يوسف ومحمد ، حكاه ابن تيمية وهو خلاف ما حكاه ابن حزم ، القول
الثالث : أنهم على الأعراف . والرابع : الوقف . انتهى مختصراً . وعلم من ذلك
أن ما قرره الشيخ مبنى على مسلك الجمهور بخلاف المعروف عن الإمام أبي حنيفة ،
ولعل ما أخذ قول الإمام ما في سريرة الأحقاف : « يا قومنا اجبئوا داعي الله
وآمروا به بغفر لكم من ذنوبكم ويخرجكم من عذاب أليم ، فإنه رتب فيه على الإيمان
ولإجابة داعي الله الإجابة من النار فقط .

(١) كما هو نص قوله عز اسمه في سورة الكهف : « ولإذ قلنا للملائكة اسجدوا
لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه ، والآية ، والمسألة لخلافية
شهيرة ، قال العلامة السيوطي : في مبدأ البقرة في قوله تعالى : « فسجدوا إلا إبليس »
هو أبو الجن كان بين الملائكة ، قال صاحب الجمل : هكذا في خط الشيخ المصنف بين
الملائكة وهو تابع في ذلك للشيخ في سورة طه وغيرها ، وقضية كلامهما أنه ليس
من الملائكة ، وصرح بذلك في الكشف فقال : كان جنياً واحداً بين أظهر ألوف
من الملائكة مغموراً بينهم فغلبوا عليه في قوله : « فسجدوا » ، لكن أكثر المفسرين
كالغري والواحدى والقاضى على أنه كان من الملائكة وإلا لم يتناولوه أمرهم ولم
يصح استثناءهم منهم ، قالوا : ولا يرد على ذلك قوله تعالى « إلا إبليس كان من الجن »
لجواز أن يقال كان من الجن فعلاً ومن الملائكة نوعاً . أو قد انتزعتهم قديسون
جنأ لاختلافهم ، والحاصل أن ما ذكره محاولة على جعل الاستثناء متصلاً وهو
الأصل ، وما ذكره الشيخان محاولة على أنه منقطع فلا حاجة إلى التأويل لكنه
خلاف الأصل ، اهـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من تفسير الآية هو أقرب من ألفاظ الآية

الشريفة ، وإليه يظهر ميل الإمام البخاري إذ ذكره في باب ثواب الجن وعقابهم ، وإليه يظهر ميل الحافظ إذ قال قوله عليت الجن أنهم سيحضرون للحساب : هذا هو المتعلق بالترجمة ، اه . وبه فسر الآية المحققون من المراجعين للقرآن المجيد ، ففي ترجمة الشاه رفيع الدين رحمه الله إذ قال : أور ثابت کیا انہوں فی درمیان خدا کی اور درمیان جنوں کی نانا اور تحقیق جاتی ہیں جن تحقیق وہ البتہ حاضر کئی جائیں گی ، اه . وفي ترجمة شيخ الهند رحمه الله تعالى : أور تہر ابا انہوں فی خدامین اور جنوں میں نانا اور جنوں کو تو معلوم ہی کہ تحقیق وہ بکری ہوتی آئین کی ، اه . وفي حواشیہ یعنی اُحقون فی جنوں کی ساتھ معاذ اللہ مادی کارشتہ قائم کیا سبحان اللہ کیا باتیں کرتی ہیں ذرا ان جنوں سی پوجہ آؤ کہ وہ خود اپنی نسبت کیا سمجھتی ہیں ، ان کو معلوم ہی کہ دوسری مجرموں کی طرح وہ بھی اللہ کی یہ ان بکری ہوتی آئین کی ، کیا داماد کاسسرال کی ساتھ ہی معاملہ ہوتا ہی ، اه . وفي بیان القرآن للشیخ التہانوی رحمه الله : ان لو کون فی اللہ میں اور جنات میں رشتہ داری قرار دی ہی (جن کا بطلان اور بھی ظاہر ہی ، کیونکہ بی بی جس کام کی ہوتی ہی اس سی حق تعالیٰ منزه ہی اور جب زوجیت محال ہی تو صہریت جو اسکی فرع ہی نیز محال ہی (اور جس) جس کو یہ لو کہ خدا کا شریک تہر ارہ ہیں ان کی توبہ کیفیت ہی کہ ان میں (جو جنات) ہیں خود (ان کا یہ عقیدہ ہی) کہ ان میں جو کافر ہیں (وہ) عذاب میں (کرفتار ہوں کی) انتہی مختصراً . وإلیہ مال شیخ الإسلام فی شرحہ إذ ترجم بقولہ ہر آئینہ بتحقیق دانستہ اند جنیان کہ بتحقیق ایشان ہر آئینہ حاضر کردہ شد کان باشند برائی عذاب ، اه . وخالفہم صاحب الجلالین إذ قال : (وجعلوا) أى المشركون (بینہ) تعالی (وبین الجنة) أى الملائكة لا جنتانہم عن الابصار (نسباً) لقولہم لأنها بنات اللہ (ولقد عليت الجنة) أى الملائكة (أنہم) أى قاتلی ذلك (لمحضرون) لئلا یعذبون فیہا أى الکفرة لمحضرون النار لکنہم فی قولہم

قوله : (جن ولا إنس فيه) إثبات الجن وأن (١) منهم مسلمين ، فإن الشهادة للغير فرع كونه ناجياً زكياً غير مأخوذ .

(باب قول الله عز وجل وبث فيها (٢) الخ)

ولما كانت العادة جارية بأن العظيم لا ينسب إليه الحقير ، وقد كانت الفلاسفة

ذلك ، انتهى بزيادة من اجل . وقال الرازي في تفسيره : اختلفوا في المراد بالجنة على وجوه : الاول قال مقاتل : أثبتوا نسباً بين الله تعالى وبين الملائكة حين زعموا أنهم بنات الله ، وعلى هذا القول فالجنة هم الملائكة ، سمو اجناً لاجتماعهم عن الابصار ، وهذا القول عدى مشكل لانه تعالى أبطل قولهم الملائكة بنات الله ثم عطف عليه قوله : « وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً » والعطف يقتضى كون المخطوف مغايراً للمخطوف عليه فوجب أن يكون المراد من هذه الآية غير ما تقدم . الثاني : قال مجاهد قالت كفار قريش : الملائكة بنات الله ، فقال لهم أبو بكر الصديق فن أمهاتهم ؟ قالوا سردات الجن ، وهذا أيضاً عدى بعيد لأن المصاهرة لا تسمى نسباً ، والثالث روي في تفسير قوله تعالى : « وجعلوا لله شركاء الجن » أن قوماً من الزنادقة يقولون : الله وإبليس أخوان ، فالله الخير الكريم وإبليس هو الأخ الشرير الخسيس ، فقوله تعالى : « وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً » المراد منه هذا المذهب ، وعندى هذا القول أقرب الاقاويل وهو مذهب المجوس القائلين : يزدان وهومن ، اهـ . كذا في الاصل ، والمشهور أهرمن .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في المطابقة أجود بما قاله الشراح ، قال الحافظ : وتبعه القسطلاني : الغرض منه ههنا أنه يدل على أن الجن يحشرون يوم القيامة ، اهـ . وقال الصفي : مطابقته للترجمة في قوله جن وهو أيضاً يدل على وجود الجن خلافاً لمن أنكر ذلك ، اهـ .

(٢) قال الحافظ : كأنه أشار إلى سبق خلق الملائكة والجن على الحيوان أو

زعمت أنه تبارك وتعالى لم يخلق إلا (١) العقل الأول وجلة ما يتكون في عالم الكون والفساد فإنه إلى العقل العاشر ، دفعه بأن كل ذرة من ذرات العالم وكل دابة

سبق جميع ذلك على خلق آدم ، والدابة لغة مادب من الحيوان ، واستثنى بعضهم الطير لقوله تعالى : « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه ، والأول أشهر لقوله تعالى : « ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها ، وعرفا ذوات الأربع ، وقيل : يختص بالفرس ، وقيل بالحمار ، والمراد هنا المعنى اللغوي ، وفي حديث أبي هريرة عندهم : « إن خلق الدواب كان يوم الأربعاء وهو دال على أن ذلك قبل خلق آدم ، اه . قلت : وأجاد الإمام البخاري رضي الله تعالى عنه بالإشارة إلى الآيات في الترجمة حيث أشار بها إلى استيعاب جميع أنواع الحيوانات فإنها ثلاثة أنواع : ما يسكن في الأرض من الحشرات وأشار إليه بذكر الحيات . والثاني : ما يدب على الأرض وأشار إليه بقوله : « وما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها ، والثالث ما يطير في الجو وأشار إليه بقوله تعالى : « أولم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن ، ثم قال الحافظ في قوله تعالى : « إلا هو آخذ بناصيتها ، خص الناصية بالذكر على عادة العرب في ذلك ، تقول : ناصية فلان في يد فلان إذا كان في طاعته ، ومن ثم كانوا يحجزون ناصية الأسير إذا أطلقوه ، اه .

(١) كما هو المعروف من مزخرفاتهم ، وفي شرح العقائد النسفية هو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من أنه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على أكثر من واحد ، والذهرية أنه لا يعلم ذاته والنظام أنه لا يقدر على خلق الجهل والقيح إلخ ، وفي مشه قوله « لا يقدر على أكثر من واحد ، بمعنى أنه لا يمكن أن يصدر عنه ابتداء من غير واسطة إلا الواحد ، وهو المعلول الأول ، هذا هو المشهور ، اه . وبسط في دستور العلماء الكلام على العقول وقال : إن المشهور أن العقول عشرة ، لكن ذهب المعلم الأول إلى أنها خمسة ، وقال الشيخ لم يتبين لي إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات . منظوية بعضها على بعض فإن كانت كرات منظوية بعدد

مما على الأرض صغيرة أو كانت كبيرة ، حقيرة أو ذات خطر ، فإنما خلقه (١) الله تبارك وتعالى ومنه الخلق والامر (٢) .

الثوابت فيكون العقول والنفوس أكثر منها بكثير لا محالة ، فكثرة العقول بأية مرتبة كانت إنما تكون بكثرة الحقائق لما قالوا من أن كل حقيقة لا تتمين إلا بتعين واحد تقتضيه ذاتها ، اه . وعمل تفصيلها كتب الفلسفة ، وذكرها صاحب غياث اللغات مختصراً حاصله : أن العقل قوة في نفس الإنسان يميز بها دقائق الأشياء وهو المسمى بالنفس الناطقة ، وعند الحكماء يسمى بمعنى الملك ، والمعروف عندهم أنه تعالى وتقدس خلق ملكاً واحداً وهو الذي يقال له العقل الأول ، وهذا الملك خلق ملكاً ثانياً والفلك الأول وهذا الملك الثاني خلق ملكاً ثالثاً والفلك الثاني وهم جبرائيل . إلى أن خلق الملك التاسع الملك العاشر والفلك التاسع وهذا الملك العاشر يقال له عندهم العقل الفعال وهو الذي خلق جميع العالم والأشياء كلها ، ويقال إن العقل العاشر هذا هو جبريل عليه الصلاة والسلام كما صرح بذلك في المبتدئ ، وقال صاحب البرهان : إن العقل الأول هو المسمى بنور محمد وكناية أيضاً عن جبريل عليهما الصلاة والسلام ، انتهى معرباً مختصراً .

(١) فقد قال عز اسمه : « خلق كل شيء وهو بكل شيء عليم » ، وقال عز اسمه : « خالق كل شيء فاعبدوه » ، وقال عز اسمه : « الله الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام » الآية ، وقال عز اسمه : « إنا كل شيء خلقناه بقدر » ، قال الحافظ قال الكرماني : التقدير خلقنا كل شيء بقدر فيستفاد منه أن يكون الله خالق كل شيء كما صرح به في الآية الأخرى ، اه . وقال عز اسمه : « هل من خالق غير الله » الآية ، وقال أيضاً : « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله » ، وغير ذلك من الآيات الكثيرة الدالة على أنه خالق كل شيء .

(٢) فقد قال الله تبارك وتعالى « الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يفتي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين » ، ذكر الإمام البخاري هذه الآية في آخر الكتاب في « باب قول الله تعالى والله خلقكم وما تعملون » ، وحكي صاحب الجمل عن الخازن في قوله تعالى : « ألا له الخلق والامر » الخلق بمعنى المخلوقات ،

والامر معناه التصرف في الكائنات، وفي هذه الآية رد على من يقول: إن للشمس والقمر والكواكب تأثيرات في هذا العالم، اه. وقال الرازي قوله تعالى: «ألا له الخلق والأمر»، إشارة إلى أن كل ماسوى الله تعالى إمام من عالم الحق أو من عالم الامر، أما الذي هو من عالم الخلق فالخلق عبارة عن التقدير وكل ما كان جسماً أو جسمانياً كان مخصوصاً بمقدار معين فكان من عالم الخلق وكل ما كان بريئاً عن الحجمة والمقدار كان من عالم الأرواح ومن عالم الامر، فدل على أنه سبحانه خص كل واحد من أجزاء الأفلاك والكواكب التي هي من عالم الخلق بملك من الملائكة وهم من عالم الامر، والاحاديث الصحيحة مطابقة لذلك وهي ما روى في الاخبار: «إن لله ملائكة يحركون الشمس والقمر عند الطلوع وعند الغروب»، ثم إذا دقت النظر علمت أن عالم الخلق في تسيير الله وعالم الامر في تدبير الله تعالى، واستيلاء الروحانيات على الجسمانيات بتقدير الله تعالى فهذا المعنى قال: «ألا له الخلق والأمر»، اه مختصراً. وقال صاحب الفيض: اختلفوا في تحديد عالم الامر والخلق، قال الغزالي: إن فيه اصطلاحات عديدة فقليل ما تدركه الحواس فهو عالم الخلق، وما لا تدركه فهو عالم الامر، وقال الشيخ المجدد السهرندي: إن الذي تحت العرش عالم الخلق وما هو فوقه فعالم الامر، وقال الشيخ الأكبر: إن ما خلقه الله بلا واسطة فهو عالم الامر وما خلق الشيء من الشيء أغنى بالواسطة فعالم الخلق، فالروح من عالم الامر لكونها مخلوقة بلا واسطة بخلاف الجسم فإنه من العناصر، وذهب ذاهب إلى أن نفس الجسمية عالم الخلق وتحريكها من عالم الامر كالآلات الميكانيكية التي تتخذ من الحديد إذا تعلق بها الكهرباء تتحرك وتجرى، فهذه أربعة فروق من أربعة أوجه، اه. قلت: وإلى الفرق بينهما أشار الإمام البخاري بقوله قال ابن عينة: بين الله الخلق من الامر، قال الحافظ: هذا الأثر وصله ابن أبي حاتم في كتاب الرد على الجهمية من طريق بشار بن موسى قال كما عند سفيان بن عينة فقال ألا له الخلق والأمر فالخلق هو المخلوقات والأمر هو الكلام، وبسط الحافظ الكلام على ذلك وقال في آخره: وقال بعض المفسرين المراد بالامر

« فبارك (١) الله أحسن الخالقين » ، ثم إن جميع ما أورده في الباب من الروايات فمقصوده منها أن للدواب ذكراً فيها . غير أن بعض الروايات لما كانت تتضمن فائدة أزيد من هذا القدر نبه عليها بزيادة لفظ الباب (٢) هناك وأورد الرواية المتضمنة لتلك الفائدة ثم أخذ في سرد الروايات كما كان يسردها وهذا كقوله : باب خير مال (٢) المسلم .

بعد الخلق تصريف الأمور ، وقال بعضهم : المراد بالخلق في الآية الدنيا وما فيها ، والمراد بالأمر الآخرة وما فيها ، انتهى مختصراً .

(١) هو كلام الشيخ قدس سره ، ذكره لمناسبة الخلق اقتباساً من الآية الأخرى التي في أول سورة المؤمنون ، والآية التي فيه الخلق والأمر سياقها « تبارك الله رب العالمين » كما تقدم في القول السابق .

(٢) هو أصل مطرد من أصول التراجم المذكورة في المقدمة وهو الأصل السادس منها .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ولا يحتاج عليه إلى تظليل الذساخ كما فعله الشراح ، فقد قال الحافظ بعد ذكر حديث أبي سعيد الجردى تذييلان : الأول : ذكر المزي في الأطراف تبعاً لأبي مسعود أن البخاري أورد الحديث من هذه الطريق في الجزية وهو وهم وإنما هو في بدأ الخلق .

الثاني : وقع في أكثر الروايات قبل حديث أبي سعيد هذا وباب خير مال المسلم إلخ ، وسقطت هذه الترجمة من رواية النسفي ولم يذكرها الإسماعيلي أيضاً وهو اللائق بالحال ، لأن الأحاديث التي تلي حديث أبي سعيد ليس فيها ما يتعلق بالغنم إلا حديث أبي هريرة المذكور بعده ، اهـ . وذكر العيني بعد حديث أبي سعيد : مطابقته للترجمة ظاهر ، وقال بعد حديث أبي هريرة المذكور بعد ذلك : مطابقته للترجمة في قوله « في الغنم » ، وقال بعد الحديث الثالث حديث أبي مسعود : هذا الحديث وما بعده من الأحاديث ليس بينهما وبين الترجمة المذكورة مطابقة ، وإنما

وقوله باب (١) خمس من الدواب ، فإنها لما تضمننا فائدة كثيرة الاعتناء به عليهما بلفظ الباب فافهم .

قوله : (رأس الكفر نحو المشرق) إشارة (٢) إلى ربيعة ومضر ولم تكونا

كان الاتفاق أن تكون هذه الترجمة لحديث ابن مسعود وأبي هريرة فقط ، لأن فيهما ذكر الغنم والبقية كان ينبغي أن تكون في الترجمة التي هي د باب قول الله تعالى : وبث فيها من كل دابة ، لوجود المطابقة فيها ، قيل : ولهذا سقطت هذه الترجمة من رواية النسفي ولم يذكرها أيضاً الإسماعيلي ، اهـ . وأنت خير بأن حديث أبي هريرة أيضاً لا مناسبة له بالترجمة إلا في ذكر لفظ الغنم فقط والترجمة د خير مال المسلم إلخ ، فالأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره .

(١) وجعل الشراح هذا الباب أيضاً الأول بالحذف ، فقد قال الحافظ : وقع في رواية السرخسي : د باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم إلخ ، ولا معنى لذكره هنا ، ووقع عنده أيضاً د باب خمس من الدواب إلخ ، وسقط من رواية غيره وهو أولى ، اهـ . وهكذا قال العيني في د باب إذا وقع الذباب إلخ ، إنما وقع هنا في رواية أبي ذر عن بعض شيوخه وحذف عند الباقرين ، وحذفه أولى لأن الأحاديث التي تأتي بعد هذا الحديث لا تعلق لها بذلك ولا مطابقة بينها وبين هذه الترجمة كما ترى ، اهـ .

(٢) ما ذكره الشيخ هنا ذكره في الكوكب بشيء من البسط إذ قال : قوله د الكفر من قبل المشرق ، ولقد كانت القبائل اليمنية ساروا إلى الإسلام كأسلم وغفار وغيرها ، وأبطأ أهل الشرق كضر وغيرها مع ما يظهر فيما بعد من تفاوت بينهما ، فإن خروج الدجال على أهل المدينة يكون من قبل المشرق ، واليمنيون يقابلونه ما لا يقابله من سواه ، فلذلك قال النبي ﷺ في كلا الفريقين أهل الشرق واليمن ما يبين حالهم ، اهـ . واختلفوا في مصداق أهل الشرق في حديث الباب ،

ويؤيد ما أفاده الشيخ من حمله على ربيعة ومضر ، قال الكرماني في حديث أبي مسعود الآتي : قوله « الفدادون » أي المصوتون عند أذنان الإبل هو في جهة المشرق حيث مسكن القبيلتين ربيعة ومضر ، اه . ويؤيده أيضاً ما تقدم في صفة الصلاة في « باب يهوى بالتكبير حين يسجد » قال أبو هريرة : « وكان رسول الله ﷺ حين يرفع رأسه يقول ، الحديث ، وفيه : « اللهم اشد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسني يوسف عليه السلام » وأهل المشرق يومئذ من مضر مخالفون له ، اه . وقال الحافظ في حديث الباب : قوله « رأس الكفر نحو المشرق » وفي رواية الكشميني « قبل المشرق » وهو بكسر القاف وفتح الموحدة ، أي من جهته ، وفي ذلك إشارة إلى شدة كفر المجوس ، لأن مملكة الفرس ومن أطاعهم من العرب كانت من جهة المشرق بالنسبة إلى المدينة ، وكانوا في غاية القوة والتكبر والتجبر حتى مزق ملكهم كتاب النبي ﷺ كما سيأتي في موضعه ، واستمرت الفتن من قبل المشرق كما سيأتي بيانه واضحاً في الفتن ، اه . وقال في كتاب الفتن في « باب قول النبي ﷺ : الفتنة من قبل المشرق » في حديث ترك الدعاء لأهل نجد ، قال المهلب : وإنما ترك ﷺ الدعاء لأهل المشرق ليضعفوا عن الشر الذي هو موضوع في جهتهم لاستيلاء الشيطان بالفتن ، وقال غيره : كان أهل المشرق يومئذ أهل كفر فأخبر ﷺ أن الفتنة تكون من تلك الناحية فكان كما أخبر ، وأول الفتن كان من قبل المشرق فكان ذلك سبباً للفرقة بين المسلمين ، وكذلك البدع نشأت من تلك الجهة ، وقال الخطابي : نجد من جهة المشرق ، ومن كان بالمدينة كان نجده بادية العراق ونواحيها وهي مشرق أهل المدينة ، وأصل النجد ما ارتفع من الأرض وهو خلاف الغور فإنه ما انخفض منها ، وتامة كلها من الغور ، ومكة من تامة ، قال الحافظ : وعرف بهذا ما قاله الداودي : إن نجداً من ناحية العراق فإنه توهم أن نجداً موضع مخصوص وليس كذلك ، بل كل شيء ارتفع بالنسبة إلى ما يليه يسمى المرتفع نجداً والمنخفض غوراً ، انتهى مختصراً .

أسلبت بعد ، وكان كفرهم شديداً تتأذى (١) منهم فرق المسلمين .

قوله : (أفأقرأ التوراة) يعنى (٢) بذلك أنى لم أقرأ التوراة حتى يتوهم أنى عليه ذلك منها ، فلا سبيل إذا للعلم بها إلا إخباره عليه السلام .

وقال القارى : قوله : رأس الكفر نحو المشرق ، قال المهلب : أى منه يظهر الكفر والفتن كالديجال وبأجوج ومأجوج وغيرهما ، وقال النووى : المراد باختصاص المشرق به مزيد تسلط الشيطان على أهل المشرق وكان ذلك فى عهده عليه السلام ، ويكون حين يخرج الديجال من المشرق فإنه منشأ الفتن العظيمة ومثار الكفر الترك ، وقال السيوطى نقلاً عن الباجى : يحتمل أن يريد فارس وأن يريد نجداً ، وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وما اخترت فيه أن ههنا حديثين مختلفين أحدهما الفتن ههنا وأشار إلى المشرق ، والمراد بها الفتن التى وقعت من زمان عثمان رضى الله عنه فإن وقعة الجبل والصفين ثم ظهور الحجاج فى أرض العراق وما وراءها من المشرق كما بسط فى الأوجز ، وأما الحديث الثانى الذى فيه : حيث يطلع قرن الشيطان ، فالمراد به خروج الديجال وهو المشار إليه فى حديث عائشة : : رأس الكفر من ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان ، انتهى ملخصاً من الأوجز .

(١) كما تقدم قريباً من حديث أبوهريرة بلفظ : اللهم اشد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسنى يوسف عليه السلام ، وأهل المشرق يومئذ من مضر مخالفون له ، وفى حديث وفد عبد القيس : : قالوا يا رسول الله إنا لا نستطيع أن نأتبك إلا فى أشهر الحرام ، بيننا وبينك هذا الحى من كفار مضر ، الحديث ، وغير ذلك من الروايات والواقعات الدالة على مخالفة مضر وشدتهم .

(٢) قال العيى : قوله : أفأقرأ التوراة ، الهمة للاستفهام على سبيل الإنكار ، وفيه تعريض لكعب الأحبار بأنه كان على دين اليهودية قبل الإسلام ، والحاصل أن أباهريرة قال : أنا أقرأ التوراة حتى أنقل منها ولا أقول إلا من السماع عن

رسول الله ﷺ ، انتهى . قال الحافظ : وفي حديث مسلم « أنا نزلت على التوراة » وفيه أن أبا هريرة لم يكن يأخذ عن أهل الكتاب ، وأن الصحابي الذي يكون كذلك إذا أخبر بما لا مجال للرأى والاجتهاد فيه يكون للحديث حكم الرفع ، وفي سكوت كعب عن الرد على أبي هريرة دلالة على تورعه وكأنهما جميعاً لم يبلغهما حديث ابن مسعود رضى الله عنه ، وقال : « وذكر عند النبي ﷺ القردة والخنازير فقال : إن الله لم يجعل للنسخ نسلًا ولا عقبًا » وقد كانت القردة والخنازير قبل ذلك ، وعلى هذا يحمل قوله ﷺ لا أراها إلا الفأر وكأنه كان يظن ذلك ، ثم اعلم بأنها ليست هي ، قال ابن قتيبة : إن صح هذا الحديث وإلا فالقردة والخنازير هي الممسوخ بأعينهما توالدت ، قال الحافظ رحمه الله : الحديث صحيح ، وسيأتى مزيد لذلك في أواخر حديث الأنبياء ، انتهى . قلت : بسط الكلام على ذلك الحافظ في آخر أيام الجاهلية قبل باب مبعث النبي ﷺ في حديث رجم القردة ، قال القسطلاني في حديث الباب : قد اختلف في الممسوخ هل يكون له نسل أم لا ؟ فذهب أبو إسحق الزجاج وابن العربي أبو بكر إلى أن الموجود من القردة من نسل الممسوخ تمسكا بحديث الباب ، وقال الجمهور لا وهو المعتمد لحديث ابن مسعود عند مسلم مرفوعا : « إن الله لم يهلك قوماً أو يعذب قوماً فيجعل لهم نسلًا » وأن القردة والخنازير كانوا قبل ذلك ، وأجابوا عن حديث الباب بأنه عليه الصلاة والسلام قاله قبل أن يوحى إليه بحقيقة الأمر في ذلك ولذا لم يجزم به ، بخلاف النفي فإنه جزم به كما في حديث ابن مسعود ، انتهى . وحكى ابن كثير في قوله تعالى : « لَمَّا سَمِ كُتِرَا قِرْدَةً خَاسِئِينَ » عن مجاهد قال : مسخت قلوبهم ولم يسخر قردة وإنما هو مثل ضربه الله « كمثل الحمار يحمل أسفارا » وقال هذا سند جيد عن مجاهد وقول غريب خلاف الظاهر من السياق في هذا المقام وفي غيره ، ثم حكى عن مجاهد عن ابن عباس رضى الله عنه قال : « إنما كان الذين اعتدوا في السبت فجعلوا قردة فواقهم ملكوا »

ما كان للسخ نسل ، وقال الضحاك عن ابن عباس : « فسخهم الله قردة بمصيبتهم » . قال : ولم يعيش مسخ قط فوق ثلاثة أيام ولم يأكل ولم يشرب ولم ينسل وقد خلق الله القردة والخنازير وسائر الخلق في الدنيا أيام التي ذكرها الله في كتابه ، فسخ هؤلاء القوم في صورة القردة وكذلك يفعل بمن يشاء كما يشاء ، ثم بسط أقوال العلماء في تأييد قول ابن عباس ثم قال : والغرض من هذا السياق عن هؤلاء الأئمة بيان خلاف ما ذهب إليه مجاهد من أن مسخهم إنما كان معنوياً لا صورياً بل الصحيح أنه معنوي صوري ، انتهى . وبسط الطحاوي في مشكله الكلام على هذه الأحاديث فذكر أولاً « باب بيان شكل ما روى عن رسول الله ﷺ في القردة والخنازير ، فذكر فيه حديث ابن مسعود بطرق قال : « سئل رسول الله ﷺ عن القردة والخنازير أمي بما مسخ ؟ فقال : إن الله لم يهلك قوماً أو يمسح قوماً فيجعل لهم نسلاً ولا عاقبة ، وأن القردة والخنازير خلقوا قبل ذلك » ، ثم قال : « يقال قوم في كتاب الله تعالى : ما يدفع هذه الآثار التي رويتها في هذا الباب في معنى من أهلكه الله أو مسخه أنه لا يكون له نسل ولا عقب ، وهو قوله عز وجل : « وجعل منهم القردة والخنازير » ، فذكر الله أنه جعلها من القوم الذين سخط عليهم ولعنهم ، وذكره ذلك بالمعرفة لا بالنكرة فكان ذلك كالقردة والخنازير الموجودة لا على من سواها من قردة وخنازير ، ولو كان ذلك على قردة وخنازير سوى الموجودة لذكره على النكرة لا على المعرفة فكان جوابنا لهم في ذلك أنه قد يجوز أن يكون القردة والخنازير قد كانت قبل ذلك مخلوقة على ما هي عليه كسائر الأشياء المخلوقة على ما هي عليه ، لا بمسوخة من خلق كانت عليه إلى قردة وخنازير وكانت مما تتناسل كسائر المخلوقات سواها ، ثم كان من الله تعالى جعله القردة والخنازير من سخط عليه من عباده الذين خرجوا من أمره واعتدوا عن عبادته فسخهم قردة وخنازير لا تناسل لها ولا أعقاب لها فكانت في الدنيا ما شاء الله عز وجل كونها فيها ، ثم أفضاها بلا أعقاب وبقيت

قوله : (فأحرق بالنار) بإلقاء (١) شيء من الحشيش والحشيم فيه .

القردة والخنزير التي كانت قبل ذلك لم يلحقها مسخ فكان منها التماسل في حياتها والإعقاب بعد موتها ، فإن بحمد الله ونعمته احتال ما حملنا قول رسول الله ﷺ ما لا يخالف في كتاب الله لها مما توهم هؤلاء الجاهلون أنه يخالفه ، ثم ذكر باب بيان مشكل ما روى عن رسول الله ﷺ في خشيته أن تكون الفأرة من الممسوخ وهل كان دفع بعد ذلك تلك الخشية وبأن له ﷺ أنها ليست من الممسوخ فذكر حديث أبي هريرة المذكور في البخاري ثم قال : فكان فيما روي في الباب الذي قبل هذا من قوله ﷺ « إن الله لم يهلك قوماً فيجعل لهم نسلاً ، ما قد دل أن ما قاله رسول الله ﷺ في الفأر كان منه قبل أن يعلمه الله تعالى ما أعلمه من أنه لا يجعل لمن أهلك نسلاً ، انتهى مختصراً .

(١) وهذا ظاهر ، وقال الحافظ : قوله « أمر ميتها » أي بيت النمل ، وفي رواية الزهري الماضية في الجهاد : فأمر بقرية النمل فأحرقت ، وقرية النمل موضع اجتماعهم ، والعرب تفرق في الأوطان فيقولون لمسكن الإنسان وطن ، ولمسكن الإبل عطن ، وللأسد عرين وغابة ، وللظبي كناس ، وللضب وجار ، وللطائر عش ، وللزنبور كور ، ولليربوع نافق ، وللنمل قرية ، وقوله « هلا نملة واحدة » يجوز فيه النصب على تقدير : فهلا أحرقت نملة واحدة وهي التي آذتك بخلاف غيرها فلم يصدر منها جناية ، واستدل بهذا الحديث على جواز إحراق الحيوان المؤذي بالنار من جهة أن شرع من قبلنا شرع لنا إذا لم يأت في شرعنا ما يرفعه لكن ورد في شرعنا النهي عن التعذيب بالنار ، قال النووي : هذا الحديث محمول على أنه كان جائزاً في شرع ذلك النبي فإنه لم يقع عليه العتب في الإحراق بل في الزيادة على النملة الواحدة ، وأما في شرعنا فلا يجوز إحراق الحيوان بالنار إلا في القصاص بشرطه ، وكذا لا يجوز عندنا قتل النمل لحديث ابن عباس رضي الله عنه في السنن أن النبي ﷺ نهى عن قتل النملة . النملة ، وقيد غيره كالخطاطي النهي عن قتل النمل بالسليمان ، وقال

البغوى : النمل الصغير الذى يقال له الذر يجوز قتله ، ونقله صاحب الاستقصاء عن الصميرى وبه جزم الخطاين ، وفى قوله : « إن القتل والإحراق كان جائزاً فى شرع ذلك النبي » ، نظر ، لأنه لو كان كذلك لم يعاتب أصلاً إذا ثبت أن الأذى طبعه ، وقال عياض : فى هذا الحديث دلالة على جواز قتل كل مؤذ ، انتهى مختصراً . وقال القسطلانى : قول النووى : لعله كان جائزاً فى شريعة ذلك النبي متعقب بأنه لو كان جائزاً لم يعاتب أصلاً ، ولا يجوز عندنا قتل النمل لحديث ابن عباس المروى فى السنن ، وكره مالك قتل النمل إلا أن يضرب ولا يقدر على دفعه إلا بالقتل ، وقال الدميرى قوله : « هلا نملة واحدة » ، دليل على جواز قتل المؤذى وكل قتل كان لنفع أو دفع ضرر فلا بأس به عند العلماء ، ولم يخص تلك النملة التى لدغت لأنه ليس المراد القصاص ، لأنه لو أراد الله لقال « هلا نملتك التى لدغتك » ، ولكن قال : « هلا نملة » ، فكان نملة تم البرى والجاني ، اه . قال الحافظ : يقال إن لهذه القصة سبباً وهو أن هذا النبي مر على قرية أهلكها الله تعالى بذنوب أهلها فوقف متعجباً فقال يارب قد كان فيهم صبيان ودواب ومن لم يقترف ذنباً ، ثم نزل تحت شجرة فحرت له هذه القصة فنهى الله عز وجل على أن الجنس المؤذى يقتل وإن لم يؤذ وتقتل أولاده وإن لم تبلغ الأذى وهذا هو الظاهر ، وإن ثبتت هذه القصة تعين المصير إليه ، والحاصل أنه لم يعاتب إنكاراً لما فعل بل جواباً له وإيضاحاً لحكمة شمول الإهلاك لجميع أهل تلك القرية فضرب له المثل بذلك أى إذا اختلط من يستحق الإهلاك بغيره وتعين إهلاك الجميع طريقاً إلى إهلاك المستحق جاز إهلاك الجميع ، ولهذا نظائر كترس الكفار بالمسلمين وغير ذلك ، وقال الكرماني : النمل غير مكلف فكيف أشير فى الحديث إلى أنه لو أحرق نملة واحدة جاز ، مع أن القصاص إنما يكون بالمثل لقوله تعالى : وجزاء سيئة سيئة مثلها ، ثم أجاب بتجويز أن التحريق كان جائزاً عنده ، ثم قال يرد عليه : لو كان كذلك لما ذم عليه

وأجاب بأنه قد يذم الرفيع القدر على خلاف الأولى ، قال الحافظ : والتعبير بالذم في هذا لا يليق بمقام النبي ، فيذنب أن يعبر بالعتاب ، وقال القرطبي : ظاهر هذا الحديث بأن هذا النبي إنما عاتبه الله حيث انتقم لنفسه بإهلاك جمع آذاه منه واحدة وكان الأولى به الصبر والصفح وكأنه وقع له أن هذا النوع مؤذ كبنى آدم ، وحرمة بنى آدم أعظم من حرمة الحيوان فلو انفرد هذا النظر ولم ينضم إليه التشفي لم يعاتب ، قال : والذي يؤيد هذا التمسك بأصل عصمة الانبياء وأنهم أعلم بالله وبأحكامه من غيرهم وأشدهم له خشية ، اه . قلت : واختلف في اسم هذا النبي ، قال الحافظ : قيل هو العزيز ، وروى الحكيم الترمذي في التواتر أنه موسى عليه السلام ، وبذلك جزم السكلا بآذ في معاني الاخبار والقرطبي في التفسير ، اه . وهكذا قال العيني ، وقال القسطلاني : هو عزيز أو موسى عليهما الصلاة والسلام ، اه . وقال القاري في المرقاة : قيل موسى ، وقيل داود عليهما السلام ، اه . قال الحافظ :

[تسكلة] النمل أعظم الحيوانات حيلة في طلب الرزق ، ومن عجيب أمره أنه إذا وجد شيئاً ولو قل أنذر الباقيين ويحتكر في زمن الصيف للشتاء ، وإذا خاف العفن على الحب أخرجه إلى ظاهر الأرض وإذا حفر مكانه اتخذها تعاريج لئلا يجرى إليها ماء المطر ، وليس في الحيوان ما يحمل أثقل منه غيره والذر في النمل كالزنبور في النحل ، اه . زاد العيني : ويحكى أن سليمان عليه الصلاة والسلام سأل نملة : ما يكفيك من الأكل في سنة واحدة ؟ قالت : حبة من القمح فأمر بها فحبست في قارورة ووضع معها حبة قمح فتركرها سنة فطلبها ، ففتح فم القارورة فإذا فيها النملة ولم تأكل إلا نصفها ، فقال لها : ما قلت ما كولي حبة قمح في سنة ، فقالت : يابني الله ، ولكن أنت ملك عظيم الله أن مشغول بالأمور الكثيرة خفت أن تنساني سنتين فأكلت نصف القمح وادخرت نصفها للسنة الأخرى ، فتمجب سليمان عليه الصلاة والسلام من أمرها وإدراكها وليس هذا بيدع منها فانظر ما أخبر الله عنها في سورة

(باب إذا وقع^(١) الذباب)

وهذا كالمقدمين فلا يجب مطابقة الروايات بالترجمة .

التمل ، ا . قال القسطلاني : روى الدارقطني والحاكم من حديث أبي هريرة بها ذكره في حياة الحيوان أن النبي ﷺ قال : « لا تقتلوا النمل فإن سليمان عليه السلام خرج ذات يوم يستسقي فإذا هو بنملة مستلقية على قفاها رافعة قوائمها تقول : اللهم إنا خلق من خلقك لا غنى لنا عن فضلك ، اللهم لا تؤاخذنا بذنوب عبادك الخاطئين واسقنا مطراً تنبت لنا به شجراً وأطعمنا ثمراً ، فقال سليمان عليه الصلاة والسلام لقومه : ارجموا فقد كفيتم وسقيتم بغيركم ، ا . والحديث أخرجه في المشكاة برواية الدارقطني مختصراً بلفظ : خرج نبي من الأنبياء يستسقي فإذا هو بنملة رافعة بعض قوائمها إلى السماء فقال : ارجموا فقد استجيب لكم من أجل هذه النملة ، ا . وقد بسط الطحاوي في مشكله في بيان مشكل ما روى عن رسول الله ﷺ من نهيه عن قتل النملة والنحلة والهدد والصرده ، وذكر فيه حديث الباب بلفظ « فأوحى الله إليه أن قرصتك نملة أحرق أمة من الأمم تسبح » ثم ذكر حديث استسقاء النملة المذكور ثم قال : ما كان هذا سبيله كان قتله قاطعاً لمثل هذين المعنيين ثم ذكر الحديث المذكور بلفظ « فهلا نملة واحدة » ثم قال : وفيه ما قد دل على إباحة قتل ما قد آذى من النمل ، وفيما قبله النهي عن قتل ما لم يؤذ منها ، انتهى مختصراً . وبسط الديميري في حياة الحيوان الكلام على النملة بما لا مزيد عليه ، وقال البيض كله بالضاد ، الأيظ النمل فإنه بالظاء ، وبسط في الروايات والحكايات الواردة في النمل فارجع إليه لو شئت .

(١) قد تقدم الكلام على ذلك مفصلاً في آخر قوله « باب قول الله عز وجل وبث فيها لئح » وهذا آخر كتاب بدء الخلق ، قد وقع الفراغ من النظر على مسودة

.....

لأصل يوم الجمعة الرابع والعشرين من شهر الله شعبان المعظم سنة ثلاث وثمانين
بعد ألف وثلاث مائة من الهجرة النبوية على صاحبها ألف صلاة وتحية . ثم
شرعت فيه محمد الله تبارك وتعالى وحسن توفيقه بعد الرجوع من زيارة الحرمين
الشريفين زادهما الله شرافة وكرامة يوم الأربعاء الثامن عشر من ربيع الأول
سنة أربع وثمانين بعد فترة قريب من سبعة أشهر .

[تم محمد الله وتوفيقه الجزء السابع من لامع الدراري على جامع البخاري
ويتلوه الجزء الثامن وأوله . كتاب الانبياء ، إن شاء الله تعالى] .

فهرس الجزء السابع من لامع الدرارى على جامع البخارى

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
			كتاب الهبة
١٩	الحديث ابن التنية	١	ثلاثة أهلة فى شهرين
١٩	باب إذا وهب هبة أو وعد ثم مات قبل أن تصل إليه .	٢	باب قبول هدية الصيد .
٢١	قوله حتى لى ثلاثاً .	٣	بوركيها أو غذيها
٢٢	كيف يقبض العبد والمتاع وقوله هو لك يا عبد الله .	٥	باب من أهدى إلى صاحبه وتحرى بعض نسائه
٢٢	هل تصح الهبة بدون القبض وكيفية القبض .	٦	ما يجب فيه العدل
٢٦	الجمع بين قوله لعمر : اسمع وبين أمره جابر بالإخبار	٧	حزب فيه عائشة إلخ .
٢٦	اختلافهم فيما إذا وهب ديناً على رجل .	١٠	اتصار عائشة رضى الله عنها وأبى بكر رضى الله عنه .
٢٧	قالت أسماء للقاسم إلخ .	١١	باب من رأى الهبة القائمة جائزة .
٢٨	هبة الواحد للجماعة .	١٢	رده صلى الله عليه وسلم سبي هوازن تمام الهبة بالقبض .
٢٨	هبة المشاع .	١٣	باب الهبة للولد وإذا أعطى بعض ولده شيئاً .
٢٩	إن أذنت لى أعطيت هؤلاء .	١٦	يرد إليها إن كان خطبها .
٣٠	وهو غير مقسوم لهوازن .	١٧	العائد فى هبته إلخ .
٣٢	قضائى وزادنى .	١٨	باب هبة المرأة لغير زوجها .
٣٢	إلا سناً أفضل من سنه	١٨	قوله اليوم رشوة .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٥٩	سؤال عائشة عن عهدها من الرضاعة	٣٤	الهدايا مشتركة .
٦٠	شهادة الحدود في القذف .	٣٦	باب هدية ما يكره لبسه .
٦٤	الحدود كفارات أم لا ؟	٣٧	باب قبول الهدية من المشركين .
٦٦	كتاب عمر رضى الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضى الله عنه .	٣٨	لا يحل لأحد أن يرجع في صدقته وهبته .
٦٨	قذف المغيرة بن شعبة .	٣٩	قضى مروان بشهادته .
٧٠	معنى استتابة عمر رضى الله عنه لإيامه .	٤٢	فما استطعنا أن نبلغ خمس عشرة .
٧١	كيف تعرف توبته ؟	٤٤	وقال بعض الناس هذه عارية .
٧٢	هل يحتاج إلى مدة يظهر فيها صلاحه .	٤٦	إذا حمل رجلا على فرس إلخ .
		٤٧	مذهب الإمام رحمه الله في الوقف .
			كتاب الشهادات
		٤٩	البينة على المدعى .
		٥٠	قول المزكى لا نعلم إلا خيرا .
		٥١	قوله من يعذرنى .
		٥١	باب شهادة المحتنى .
		٥٤	باب إذا شهد شاهد أو شهود إلخ .
		٥٤	التعارض بين الإثبات والنفي .
		٥٤	شهادة المرضة الواحدة .
		٥٥	باب الشهداء المدبول .
		٥٥	قول عمر رضى الله عنه نأخذ بما يبدو لنا .
		٥٥	العبرة بالعدالة الظاهرة .
		٥٧	باب تعديل كم يحوز .
		٥٨	باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض .
٨٠	تلووا ألسنتكم بالشهادة .		
٨١	شهادة الزور .		
٨١	باب شهادة الأعمى .		
٨٢	الفرق بين الشهادة والخبر .		
٨٣	رد شهادة الحسن لأبيه على رضى الله عنه .		
٨٥	استئذان سليمان على عائشة رضى الله عنها .		
٨٦	الشهادة على المرأة .		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٨٧	اذكروا كذا وكذا آية .	١٠٨	نزول . وإن طائفتان من المؤمنين
٨٧	أصوت عباد هذا ؟		اقتلوا .
٩٠	حديث الإفك وقولها كنت جارية	١١١	باب قول الإمام لأصحابه اذهبوا
	حديثه السن .		بنا .
٩١	كذبت لعمر الله .	١١١	باب إذا اصطلحوا على صلح
٩١	الإشكال في ذكر سعد بن معاذ		جور إلخ .
	في هذه القصة .	١١٢	قوله وإن لم ينسبه إلى قبيلته .
٩٤	تعديل النساء .	١١٢	فكتب هذا ما قاضى إلخ .
٩٦	الإشكال في ذكر بريرة في القصة .	١١٢	نسبة الكتابة إليه <small>عليه السلام</small> حقيق
٩٦	إذا زكى رجل رجلاً .		أو مجازى .
٩٧	عسى التوير أبوساً .	١١٦	استقبل والله الحسن بن على
٩٩	بلوغ النساء في الحيض .		معاوية إلخ .
١٠٠	شهادة الصبيان .	١١٧	إني لأرى كتاب إلخ .
١٠٠	باب اليمين على المدعى عليه .	١١٨	لأنا بنو المطلب إلخ .
١٠١	القضاء بشاهد مع يمين .	١١٩	قد غابت في دماغها .
١٠١	هل يعم الحدود أم لا ؟	١٢٢	باب هل يشير الإمام بالصلح ؟
١٠١	رد اليمين على المدعى .	١٢٢	باب إذا أشار الإمام بالصلح إلخ .
١٠٤	مسألة الاستظهار .	١٢٣	اختلاف الروايات في الوقت في
١٠٤	مسألة الخلطة .		دين جابر .
١٠٥	باب من أقام البيعة بعد اليمين .		كتاب الشروط
١٠٦	نفوذ قضاء القاضي ظاهر أو باطناً .	١٢٥	باب ما يجوز من الشروط في
١٠٦	هل يقع منه <small>عليه السلام</small> حكم في الظاهر		الإسلام إلخ .
	مخالفاً للباطن ؟	١٢٧	البحث في المؤنات المهاجرات
١٠٧	هل يجوز للقاضي أن يحكم		في صلح الحديبية .
	بعله ؟		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٤٦	تفسير قوله تعالى إلى فاسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا، الآية .	١٢٩	اختلاف العلماء في الصلح على رجل جاء مسلماً .
١٤٨	قوله فعاقبتم .	١٣١	قوله فكره المؤمنون ذلك .
١٤٩	ما نعلم أحداً من المهاجرات ارتدت .	١٣١	قوله يمتحنهن .
١٥٠	باب الشروط في القرض .	١٣٢	باب إذا باع نخلاً قد أبرت .
١٥١	باب المكاتب وما يحمل من الشروط إلخ .	١٣٣	باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة .
١٥١	قوله مائة إلا واحد .	١٣٤	اختلاف الروايات في ثمن بيع جابر رضى الله عنه .
١٥٢	الاستثناء تكلم بالواقع عندنا .	١٣٥	فإن بدأ بالطلاق أو آخر .
١٥٣	الاستثناء القليل إلى الكثير وعكسه .	١٣٥	وكانت الوسطى شرطاً في قصة خضر .
١٥٣	فإن لم أر حل معك إلخ .	١٣٦	كيف بك إذا أخرجت، وإعطائه القيمة .
١٥٣	إن لم آتاك الأربعاء إلخ .	١٣٧	الحديث الطويل في عمرة الحديبية، إن خالداً بالغميم .
١٥٤	مائة إلا واحداً والكلام على سرد الأسماء .	١٣٨	حبسها حابس القيل .
١٥٦	من أحصاها دخل الجنة .	١٣٨	هل يجهز تسميته تعالى بحابس القيل ونحوه .
كتاب الوصايا		١٣٩	العوذ المطافيل .
١٥٨	الوصية لغة وشرعاً وأقسامها .	١٤٠	أولستم بالولد ؟
١٥٩	وهو يكره أن يموت إلخ .	١٤٠	إني لأرى وجوهاً وأشواهاً .
١٦٠	رفاء النبي ﷺ سعد بن خولة .	١٤٣	قد سهل لكم من أمركم .
١٦١	هل كانت القصة في الفتح أو في حجة الوداع ؟	١٤٤	بلى قد أجزناه لك .
١٦٢	ولم يكن له يومئذ إلا ابنة .	١٤٤	يشكل عليه وصفه بالفجور .
		١٤٥	فاستمسك بفرزه .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٦٣	باب إذا أومأ المريض برأسه .	١٨٩	باب إذا تصدق أو وقف بعض ماله إلخ .
١٦٤	باب لا وصية لو ارث .	١٩٠	وقف المشاع .
١٦٦	لإقرار المريض بدين .	١٩١	باع حسان رضى الله عنه حصته .
١٦٧	شهادة المرأة لأبويه .		باب قول الله تعالى : وإذا حضر القسمة أولو القربى ، الآية .
١٦٩	الاكتشاف امرأته الفزارية .	١٩٣	ما نسخت هما واليان .
١٧٠	الفرق بين الإقرار بالدين والوديعة وغيرها .	١٩٥	باب قوله تعالى : وابتلوا اليتامى ، الآية .
١٧١	باب تأويل قوله تعالى : من بعد وصية ، قضى النبي ﷺ بالدين قبل الوصية .	١٩٥	ما يأخذ العامل على مال اليتيم .
١٧٢	وجوب تقديم الوصية على الدين في الآية .	١٩٦	باب استخدام اليتيم في السفر والحضر ونظر الأم وزوجها .
١٧٥	لا صدقة إلا عن ظهر غنى .	١٩٨	باب إذا وقف أرضاً ولم يبين الحدود .
١٧٦	قوله لا يوصى العبد إلخ .	١٩٨	باب الوقف للفقير والغنى إلخ .
١٧٧	مناسبة رواية حكيم للترجمة .	١٩٩	باب نفقة القيم للوقف .
١٧٩	باب إذا وقف لأقاربه — ومن الأقارب ؟	١٩٩	ما تركت بعد نفقة نسائي إلخ .
١٧٩	جعل له لحسان وأبى ونسبهما مع أبى طلحة وأنس والأبحاث في هذا الحديث .	٢٠٠	قوله من حفر بئراً إلخ .
١٨٤	أبى لم يكن يومئذ من المياسير .	٢٠١	باب إذا قال الواقف لا نطلب ثمنه إلا إلى الله .
١٨٦	باب هل ينتفع الواقف بنفسه .	٢٠٣	باب قول الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا شهداء بينكم ، الآية .
١٨٦	أشراط الواقف لنفسه .		
١٨٨	باب إذا وقف شيئاً ولم يدفعه إلى غيره .		

٢٠٥ باب قضاء الوصى بغير محضر من الورثة .

كتاب الجهاد

٢٠٧ الجهاد الأكبر .

٢٠٨ اختلافهم في أفضل الأعمال .

٢١٠ بأن يتوفاه أن يدخله الجنة .

٢١١ قول عمر رضى الله عنه : اللهم ارزقني شهادة لـ

٢١٢ باب تمنى الشهادة .

٢١٢ ما تخلفت عن سرية لـ

٢١٢ ما يسرهم أنهم عندنا .

٢١٤ أقواما من بنى سليم .

٢١٧ باب عمل صالح قبل القتال .

٢١٨ اجتهدت عليه في البكاء .

٢١٨ قوله أم الربيع وهم من بعض الرواة .

٢١٩ اصطبغ ناس الخمر .

٢٢٠ إلا امرأة واحدة جاءت بشق .

٢٢٢ الخندق حول المدينة .

٢٢٢ باب فضل من جهز غازياً لـ

٢٢٣ قتل أخوها مـ

٢٢٤ وهو يتحنط .

٢٢٥ وقعة اليمامة .

٢٢٥ غربة لثابت رضى الله عنه .

٢٢٦ فقال الزبير أنا .

٢٢٨ باب هل يبعث الطليعة وحده ؟

٢٢٩ أسماء الصحابة الذين بعثوا للتجسس .

٢٢٩ باب الجهاد ماض مع البر والفاجر .

٢٣٠ باب الركوب على دابة صعبة .

٣٣٣ باب سهام الفرس .

٢٣٤ باب جهاد النساء .

٢٣٤ فتزوجت عبادة ومتى تزوجت ؟

٢٣٥ غزوة المرأة في بحر .

٢٣٥ تزفر تخيط .

٢٣٦ نرد القتلى إلى المدينة .

٢٣٧ فوضع نصل سيفه بالأرض .

٢٣٨ قوله يعنى أكثر وكم .

٢٣٩ باب ما جاء في حلية السيوف .

٢٤٠ باب لبس البيضاء .

٢٤٠ باب من لم يكسر السلاح عند الموت .

٢٤٢ باب ما قيل في الرماح .

٢٤٢ باب ما قيل في درع النبي ﷺ .

٢٤٣ قوله مغفور لهم ، وفيه بحث

لعن يزيد .

٢٤٨ قلبي الإسلام وأنا كاره .

٢٤٨ فإن سمع أذاناً أمسك .

٢٤٩ حكم الدعوة قبل القتال .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٧١	فاتباعه أو أضعاه .	٢٥٢	لا ترى إلا الحج .
٢٧١	قلادة من وتر أو قلادة .	٢٥٣	وم الشراح في هذا قول الزهري .
٢٧٣	سمعه مرتين .	٢٥٤	النسخ قبل العمل .
٢٧٤	باب الجاسوس .	٢٥٤	الإمام جنة .
٢٧٤	وأخبرهم بما يجب عليهم .	٢٥٥	لا أبايع على هذا أحداً إلخ .
٢٧٦	باب أهل الدار يبيتون .	٢٥٦	تكرار البيعة وبيعة السلوك .
٢٧٨	تركها كأنها جبل أجوف .	٢٥٩	ماغير من الدنيا إلا كالثقب .
٢٧٩	حرق دور ونخل المشركين .	٢٥٩	اختلاف روايات جابر في قدومه المدينة .
٢٨١	حتى أسمع الواقعة .	٢٥٩	باب من غزا وهو حديث عهد بعمرس .
٢٨١	قتل المشرک النائم .	٢٦٠	لا أجد حولة ولا أجد ما أحملهم عليه .
٢٨٣	اليوم يوم الرضع .	٢٦١	الكلام على نطاق أسماء رضى الله عنها .
٢٨٤	هل يستأسر الرجل ومن لم يستأسر	٢٦٢	طعن الحجاج بها .
٢٨٤	يقاتل عن أهل الذمة ولا يسترقون	٢٦٥	باب إرداف المرأة خلف أخيها .
٣٨٥	هل يستشفع لأهل الذمة إلخ ؟	٢٦٥	باب الردف على الحمار .
٢٨٦	أهجر رسول الله ﷺ ؟	٢٦٥	باب كراهية السفر بالمصاحف ، فيه تعليم الكافر القرآن وغيره .
٢٨٩	باب ما يكره من ذبح الإبل .	٣٦٨	باب ما يكره من رفع الصوت .
٢٩٠	غضبت فاطمة رضى الله عنها فمجرت أبا بكر رضى الله عنه	٢٦٨	الذكر بالجمهور .
٢٩٤	باب ما جاء في بيوت أزواج النبي ﷺ هل كانت ملكهن ؟	٢٦٩	باب يكتب للسافر إلخ .
٢٩٦	باب ما ذكر من درع النبي ﷺ	٢٧٠	كان يحبي يقول وأنا أسمع فسقط عني
٢٩٧	قول عثمان رضى الله عنه غها عنا .		
٢٩٨	باب الدليل على أن الخمس لنواب إلخ		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٠٢	باب قول الله و فإن لله خمسة ،	٣٢٨	فلما جروه تقطعت أوصاله .
٣٠٢	اختلافهم في سهمه ﷺ .	٣٢٩	باب لائم الغادر للبر والفاجر
٣٠٤	لا تمكنوا بكذبتى واختلاف العلماء فيه .		كتاب بدء الخلق
٣٠٦	قوله كم بقى ؟ قال : أربعة أسهم ونصف .	٣٣١	قوله أفاعيا
٣٠٦	وفي الحديث إشكال قوى في الحساب	٣٣٢	خلقكم أطواراً .
٣٠٨	باب من قال : ومن الدليل على أن الخمس لمخ .	٣٣٣	وعظه ﷺ بما كان وما يكون .
٣٠٨	الجمع بين هذه التراجم .	٣٣٥	الزمان استدار كهيئته .
٣١٠	أى داء أدوأ من البخل .	٣٣٦	تبويب البخارى بسبع أراضين .
٣١١	سلبه لمعاذ بن عمرو رضى الله عنه .	٣٣٧	أثر ابن عباس ، وفي كل أرض آدم كآدمكم ، الحديث .
٣١٢	الكلام على قتلة أبى جهل .	٣٣٨	اختلافهم في أفضلية السماء والأرض
٣١٤	الحمر الأهلية .	٣٣٨	كحسان الرحى .
٣١٥	ما يصيب من أرض العدو لمخ .	٣٣٩	والملك على أرجائها .
٣١٥	اختلافهم في الجزية .	٣٤٠	قوله لواقع .
٣١٧	لم ينصرك ولم ينحزك	٣٤١	باب ذكر الملائكة .
٣١٨	كتب لهم بهجرهم .	٣٤٢	تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء .
٣١٩	من يجد منكم بماله شيئاً .	٣٤٢	أنواع الملائكة .
٣٢١	هذا من قول سليمان .	٣٤٣	سبب بكاء موسى عليه السلام في حديث المعراج .
٣٢٢	المصالحة مع المشركين بالمال .	٣٤٣	الظاهران الفرات والنيل وكونهما من الجنة .
٣٢٦	اتهموا رأيكم لمخ .	٣٤٧	باب إذا قال أحدكم آمين لمخ .
٣٢٧	باب طرح جيف المشركين ولا يؤخذ لهم ثمن .	٣٤٨	قوله نمرقة لمخ .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٧٦	قولن لعمر رضى الله عنه أنت أفظ وأغلظ	٣٤٩	فلم استفق إلا لمخ .
٣٧٨	إيراد الروافض على قوله عليه الصلاة والسلام لعمر: ما ليك الشيطان في فج لمخ	٣٤٩	قوله رأى رفرفاً لمخ .
٣٧٩	باب ذكر الجن وثوابهم	٣٥٠	اختلافهم في رؤيته ﷺ ربه
٣٨٠	اختلافهم في مال الجن	٣٥٢	هذا الذى رزقنا من قبل
٣٨١	هل كان الشيطان من الجن أو الملائكة ؟	٣٥٣	لمناديل سعد بن معاذ
٣٨١	ولقد علت الجن لأنهم لمحضرون	٣٥٤	رأيت أكثر أهلها نساوا الجواب عنه
٣٨٢	باب قول الله عز وجل «وبث فيها من كل دابة» .	٣٥٥	باب صفة أبواب الجنة
٣٨٥	قول الفلاسفة : إنه تعالى لم يخلق إلا العقل الاول	٣٥٩	دأب البخارى في التفسير بلفظ «كان»
	باب في باب	٣٦٠	اشتقاق المجرد من المزيد
٣٨٨	رأس الكفر نحو المشرق لإشارة إلى ربيعة ومضر	٣٦٣	ذكر البخارى الآيات التى لا تتعلق بالترجمة
٣٩١	هل القردة والخنازير والفأر أمة مسوخة ؟	٣٦٥	نار الدنيا جزء من سبعين جزءاً لمخ
٣٩٣	أمر بيئتها فأحرق	٣٦٦	قولهم لاسامة ألا تكلم عثمان رضى الله عنه
٣٩٤	يقال لهذه القصة سبب	٣٦٨	شرط الإنكار على المنكر
٣٩٥	عجائب الغلة	٣٦٨	باب صفة إبليس
٣٩٦	باب إذا وقع الذباب	٣٧٠	نخلها كأنه رموس الشياطين
		٣٧٢	ثم دفن في البئر
		٣٧٢	السنة التى سحر فيها رسول الله ﷺ
		٣٧٣	قوله عليه الصلاة والسلام لعمر : أجاره الله من الشيطان
		٣٧٤	في آذان الكهان